Mai-Juin 1970
69e année - N° 3 de

FOI & VIE

Cahiers bibliques

9

Sommaire

LES RECITS DE GUERISON

Liminaire.
A. Duprez. Guérisons païennes et guérisons évangéliques.
F. Smyth. Histoire de la guérison et de la conversion de Naaman.
A. Paul. La guérison de l'aveugle (des aveugles) de Jéricho.
P. Geoltrain. La violation du sabbat.

Documents

J. H. Held. Matthieu, interprète des récits de miracles (adaptation française par L. L'Eplattenier).
L'Arbresle 1970. Entretiens : Guérisons, miracles et foi. Exégèse structurale et exégèse historico-critique. Le travail des Equipes de recherche biblique.

Bibliographie

Quelques ouvrages et études sur les miracles.

139, BD MONTPARNASSE, PARIS

FOI ET VIE

Directeur : Jacques ELLUL.

Rédaction et Administration : 139, boulevard Montparnasse, Paris, 6e. Tél. Odéon 44-97.

Abonnements :

France ..... 24 F
(Prix réduit pour les pasteurs et prêtres ..... 12 F)
Etranger ..... 26 F

(Les abonnés à Foi et Vie
reçoivent d'office les Cahiers bibliques)

Cahiers Bibliques

Rédaction : Simone Frutiger, 16, Pl. J.-Ferry, Montrouge, 92.

Equipes de recherche biblique :
8, villa du Parc Montsouris, Paris, 14e.

Administration : Foi et Vie,
139, boulevard Montparnasse, Paris, 6e.

Abonnements à 4 cahiers : 18 F (18 F suisses).
(pour les pasteurs et prêtres, 9 F).

Prix d'un cahier : 6 F (6 F suisses).

Pour la France : Foi et Vie, C.C.P., Paris 274-62.
(préciser cahiers bibliques).

Pour la Suisse : Evangile et Culture, 7, ch. des Cèdres, Lausanne. C.C.P., 11-245-95 (préciser cahiers bibliques).

LIMINAIRE

Année après année, les Equipes de recherche biblique organisent une session conçue comme la mise en route du travail de l'hiver suivant. Nous remercions vivement Foi et Vie, et particulièrement les Cahiers d'Etudes Juives, d'avoir accepté de permuter deux numéros pour que celui-ci paraisse au début de l'automne et puisse servir à cette mise en route.

A la suite de nombreuses demandes, la session de Pâques 1970, accueillie par les Dominicains de l'Arbresle, fut centrée sur l'étude des récits de guérison.

Il revenait au Père A. Duprez, professeur d'Ecriture sainte au séminaire de Lille, formé à l'Ecole Biblique de Jérusalem, et qui participa activement aux recherches archéologiques concernant la piscine probatique, de nous introduire à la manière dont les guérisons étaient envisagées aux temps bibliques et dans le milieu du Proche-Orient. Mme F. Smyth-Florentin, bibliste des Equipes, le Père A. Paul, professeur d'exégèse à l'Institut Catéchétique de Paris et à la section biblique de l'Institut Catholique, M. P. Geoltrain, maître-assistant à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, section Origines du christianisme, dirigèrent les études de textes vétéro-et néo-testamentaires, mettant en œuvre les ressources de méthodes diverses, notamment celles de l'histoire de rédaction et celles plus déroutantes pour nous, du structuralisme. A tous, nous exprimons notre reconnaissance.

En abordant la méthode d'analyse structurale, les Equipes de recherche biblique n'ont pas simplement cédé à une nouvelle mode, mais ont voulu s'exercer à manier un nouvel outil de

travail. Les témoignages bibliques sont trop profondément enracinés dans l'histoire, et en particulier dans celle de Jésus de Nazareth, pour qu'une approche qui, du point de vue de la méthode, met de côté cette histoire, puisse supplanter les approches plus traditionnelles de l'archéologie, de l'histoire comparée des religions, de l'histoire des formes ou de la rédaction, ou même être privilégiée. Mais il nous a paru que c'était précisément dans la mesure où ces approches n'étaient que des outils de travail, et non des dogmes, qu'il fallait nous saisir de chacune d'entr'elles, avec ses forces et ses faiblesses, et être ouvert à toute nouvelle tentative d'écoute des textes mise à notre service par la science contemporaine. Nous pensons que c'est dans cette disponibilité et cette liberté à user de tout outil de travail, que les témoignages bibliques, qu'inlassablement nous interrogeons, s'ouvrent sur une richesse toujours plus grande, et sont toujours à nouveau vivifiés pour l'aujourd'hui d'hommes et de femmes en recherche.

En ce qui concerne la vie de nos Cahiers, M. le professeur P. Bonnard nous a priés de le décharcher de sa responsabilité de directeur. Nous savons tout ce que les Equipes de recherche biblique, et les Cahiers, lui doivent et nous voudrions lui exprimer notre profonde gratitude. Que lui dire sinon que nous voulons essayer d'être de « bons disciples », à la manière dont ses recherches sur l'évangile de Matthieu nous l'ont appris ? Sa collaboration et ses conseils nous demeurent assurés.

Nous voudrions encore rappeler à nos abonnés de première heure qui ne reçoivent pas la revue Foi et Vie que leur seconde souscription arrivait à échéance avec le n° 8. Nous leur serions reconnaissants de renouveler leur abonnement au cas où ils ne l'auraient pas encore fait. Exceptionnellement, vu son format, nous devons porter à 9 F le prix de ce numéro.

Guérisons païennes et guérisons évangéliques

La Bible n'a pas le monopole des guérisons dans le Proche-Orient. Celles des Evangiles occupent certes une place originale, mais elles ne peuvent être séparées de tout le contexte religieux et culturel de l'époque. Cette étude voudrait, à l'aide de l'Histoire des Religions, tenter de ressusciter brièvement tout ce milieu et permettre un dépaysement culturel nécessaire à des mentalités modernes dans lesquelles le mot « guérison » évoque plus l'image de traitements antibiotiques que d'interventions divines. Pour opérer cette « conversion », il nous faudra interroger d'abord les cultes guérisseurs sémitiques, puis hellénistiques, ensuite les guérisons dans le judaïsme hors du Nouveau Testament. Dans une deuxième partie, grâce à la méthode archéologique, nous rechercherons si l'enracinement des récits de guérison évangéliques dans tout ce milieu religieux du Proche-Orient a laissé des traces dans le sol palestinien. Nous limiterons « notre champ de fouilles » à l'étude de la guérison de la Probatique racontée en Jn 5. L'ambition quelque peu démesurée du projet en dit clairement et l'intérêt et surtout les limites

I. LES CULTES GUÉRISSEURS EN DEHORS DU JUDAISME

Plus les conditions de vie sont difficiles, plus tout ce qui touche à la santé et à la vie revêt une importance décisive.

A cette époque, penser à la vie, c'est penser à la fécondité des troupeaux, si essentielle à des pasteurs, à la vie des champs et à la fécondité de la terre, à la vie de l'homme et à sa postérité. Tout ce qui va être facteur de vie sera célébré : pluie,

lumière, vigueur physique. Les dieux sont la vraie source de vie, car ils sont les vivants. Aussi célébrer la vie, c'est immédiatement faire référence aux dieux, desquels cette vie doit être obtenue par des cultes et des offrandes.

Cette vie reste précaire, menacée par ce qu'on pourrait appeler des « anti-vie » : la sécheresse pour la terre ; la stérilité pour les troupeaux ; mais surtout, pour l'homme, la mort qui menace en permanence sous deux formes : la guerre et la maladie. La maladie, c'est « l'anti-vie » qui s'infiltre en l'homme : elle est déjà une présence de la mort. On sait, par exemple, le nombre d'aveugles dans le Proche-Orient et l'importance dramatique de cette infirmité pour des semi-nomades : elle signifie l'impossibilité de suivre le clan ou la condamnation à une vie de mendiants.

Puisque la vie vient des dieux, les « anti-vie » sous toutes leurs formes signifient tout naturellement une rupture avec les dieux et donc souvent un châtiment.

A. Les cultes guérisseurs sémitiques

Dans les nombreux textes qui nous sont connus, il existe un lien entre divination, magie, médecine, même si ces trois formes ne s'identifient pas à l'origine. Magie et médecine sont purement sacerdotales. Les mondes humain et divin sont en étroite relation, et le dieu se manifeste essentiellement par l'oracle interprété par le *baru*, le prêtre qui a pour mission de détecter la volonté du dieu à travers les oracles, visions, rêves, dont personne à cette époque ne doute de la réalité.

La magie est alors une pratique officielle, propriété des prêtres opposés aux sorciers. Ces derniers captent des esprits maléfiques tandis que les prêtres essaient d'utiliser les forces bénéfiques.

Toute maladie provient d'un péché ; la première tâche est donc d'identifier le ou les démons agissant ; or ils sont « légions » : il y a celui qui empêche de traverser les routes désertes, celui qui brouille les chemins, celui qui rôde en liberté dans la steppe, celui qui envoie la maladie du cœur et de la tête, celui qui envoie une tempête... Chaque démon a sa spécialité. Parfois des prêtres exorcistes, les *âshipu*, reliés aux dieux de la magie, notamment Marduk et Ea, par leur consécration, reçoivent

par révélation le nom de la puissance maléfique. Mais le plus souvent, c'est au cours d'un long interrogatoire récité sous forme de prière — examen de conscience que le « diagnostic » va se faire : quel péché a-t-il commis ? Suit une longue énumération des péchés cultuels possibles.

La puissance maléfique détectée, il faut l'expulser. Il suffira parfois pour le prêtre exorciste de prononcer à haute voix le nom du démon : nommer quelqu'un, c'est en effet avoir prise sur son essence même. Aussi les démons les plus dangereux sont-ils les démons sourds-muets qui n'offrent aucune prise. Le prêtre adjure la puissance mauvaise de ne plus tourmenter le fidèle et invoque les dieux du ciel et de la terre. Tantôt il exécute un rite magique en dénouant, par exemple, des liens qui symbolisent les liens maléfiques ; ou bien il est obligé de faire des promesses au démon ; parfois même il prend une victime, par exemple un petit cochon de lait, qu'il identifie au patient par une pratique magique et l'offre au démon pour lui servir de refuge.

Conjointement à ces pratiques magiques, s'affirme dès le 3e millénaire un effort de compréhension et d'analyse rationnelle. Des listes de remèdes composés de substances végétales, ou minérales, supposant parfois des connaissances chimiques assez poussées nous ont été conservées. Lait, sels marins, peau de serpent pilée avec des écailles de tortue, constituent les remèdes les plus courants. Avec des onguents, ils entrent dans la composition de potions dissoutes souvent dans la bière.

C'est en Egypte que dès le 3e millénaire, cet effort de rationalisation sera le plus vite développé. Les Egyptiens étaient célèbres par leur technique spéciale de l'embaumement : ils retiraient les entrailles sans ouvrir le ventre. Par ailleurs, ils connaissaient déjà les ablations d'ulcères, les remises d'os brisés et même les soins dentaires. Des listes de drogues, des instruments médicaux, tels des bistouris ou des sortes d'inhalateurs nous sont parvenus. En Egypte aussi se retrouve le même lien entre la dimension magique et la recherche rationnelle. Ainsi dans une ordonnance qui contient une liste de remèdes extrêmement précis contre des vers, apparaît une invocation aux dieux. Il n'y a pas de distinction entre ce qu'on pourrait appeler guérison naturelle et miracle de guérison... Le prêtre, l'exorciste et le médecin sont un seul homme.

Parmi les divinités guérisseuses sémitiques, nous ne retiendrons que les divinités principales de Syrie-Palestine : Echmoun, Chadrafa et les Rephaïm, les plus proches du milieu culturel biblique.

1. *Echmoun :*

Son culte est attesté dans toute la région de Syrie-Palestine, notamment à Sidon, Béryte et Chypre, dès le 8e s. av. J.-C. Il apparaît d'abord comme un dieu de la fécondité, un dieu de la végétation. Ce dieu de la fécondité va devenir un dieu guérisseur, identité sous laquelle il est surtout connu. Plus tard il a été confondu avec un autre dieu guérisseur hellénistique, Asclépios. Dans un temple à Echmoun actuellement fouillé près de Sidon, ont été découvertes notamment onze petites statuettes d'enfants courbés qui se relèvent. Ce sont très probablement des ex-voto offerts par les parents à la suite de la guérison de leurs enfants.

2. *Chadrafa :*

Autre dieu guérisseur important, il a surtout été célébré à Palmyre, mais aussi près de Byblos et à Carthage dès le 5e s. av. Jésus-Christ. Il est représenté comme un personnage coiffé d'un *calathos,* c'est-à-dire d'une corbeille symbolisant à la fois celle des religions à mystères et celle de la moisson. Il porte à la main droite un sceptre autour duquel s'enroule un serpent ; un scorpion surmonte son épaule gauche. La figure du serpent indique qu'il s'agit bien d'un ancien dieu de fécondité, car depuis la plus haute antiquité, le serpent, cet animal mystérieux qui s'infiltre au cœur de la terre et dont une simple morsure est capable de faire mourir, a toujours été vénéré comme un animal magique à la fois de divination et de guérison, qui concentre en lui la force de la terre. Son nom signifie sans doute « dieu guérisseur ». « Guérir » a pour un sémite un sens fort : il signifie d'abord « rétablir quelqu'un dans une intégrité naturelle », « restaurer la force cosmique, les forces vitales de quelqu'un ». C'est un pouvoir divin ; voilà pourquoi dieux de fécondité et dieux guérisseurs ne font qu'un.

3. *Les Rephaim :*

Avec la même racine « guérir », ils sont des personnages assez mystérieux dans la Bible [1], considérés tantôt comme des géants des populations primitives, tantôt comme des morts importants dans le royaume des ombres (Is 14, 9). Les tablettes d'Ougarit prouvent que ces Rephaim étaient des personnages importants de la mythologie cananéenne, des compagnons de Baal qui assuraient la fécondité de la terre.

B. Les cultes guérisseurs hellénistiques

Il n'est guère étonnant que la Grèce, si éprise de rationalité, ait pris le relais de l'Egypte pour progresser dans la connaissance et la guérison de la maladie. Deux dieux guérisseurs se détachent surtout :

1. *Asclepios :*

Ce dieu a une légende mal connue : au début, il est présenté comme un simple héros. Par exemple dans l'Iliade, il apparaît comme un combattant qui soigne les blessés. Sa divination s'est faite progressivement. Apollon, son père, l'aurait envoyé auprès du Centaure pour lui enseigner l'art de guérir. D'après Pindare, il aurait été dénoncé auprès des dieux et foudroyé par eux car il avait enseigné aux hommes l'art de guérir et avait même ressuscité un mort. Selon certaines légendes, il ressuscita sous la forme d'une taupe, animal qui, comme le serpent, habite les « entrailles » de la terre.

Ses statues se laissent facilement identifier, car il est représenté comme personnage barbu, portant un bâton autour duquel est enroulé un serpent. Il est souvent accompagné d'un coq. Ce dieu de la terre, dieu chthonien en liaison avec les forces de la terre était souvent vénéré dans des tombes souterraines : la plupart des sanctuaires d'Asclépios ont des constructions souterraines en liaison avec des sources d'eau. Très vite, il a été vénéré comme l'un des dieux guérisseurs les plus populaires de toute l'Antiquité.

---

1 cf. notamment Gen 15, 20 ; Jos 17, 15 ; Is 14, 9 ; 26, 19 ; Ps 87, 11 (hébr) ; etc.

Ses sanctuaires inondent progressivement non seulement la Grèce (Athène, Cos, Delos, Pergame, Epidaure), mais aussi le Proche-Orient et la Palestine.

On l'invoque sous le nom de « dieu sauveur » (*sôter*), terme souvent utilisé dans les comparaisons polémiques entre le Christ et les dieux païens. On l'appelle encore « sauveur de l'univers », titre qui sera appliqué au Christ, ou « gardien des immortels » car il délivre de la maladie et de la mort. Un hymne le loue de soigner aussi bien les corps que les âmes. Puis Asclépios s'est progressivement confondu avec Sérapis, un autre dieu guérisseur qui va vite supplanter son aîné.

2. *Sérapis :*

Les origines de Sérapis restent mystérieuses ; mais sa légende demeure proche de celle d'Asclépios. C'est d'abord un dieu des morts associé au dieu égyptien Osiris. Le *calathos* qu'il porte indique que, comme Chadrafa, il est considéré aussi comme dieu de la fécondité. Il est souvent représenté par un serpent à tête d'homme. Mais c'est surtout comme dieu guérisseur qu'il est connu. « Dieu sauveur », lui aussi, il s'est « spécialisé » dans les sauvetages en mer. On l'invoquait avant les traversées ou au cours des tempêtes. De nombreux ex-voto en forme de bateau placés dans le sanctuaire le remercient de traversées heureuses...

Sérapis va progressivement s'imposer dans tout le Proche-Orient et même supplanter Asclépios. Il est le grand vainqueur de l'énorme syncrétisme qui règne alors dans ces régions. Pour ne citer qu'un exemple, à Césarée des cultes sont offerts à Zeus, Poséidon, Athéna, Apollon, Dyonisios, Harès, Hélios, Déméter, Héraclès et surtout Sérapis. Cette profusion puis cette fusion de divinités sont particulièrement sensibles chez les dieux guérisseurs, notamment entre Echmoun, Adonis, Asclépios, qui offraient bien des analogies entre eux. Les esprits de sens rassis ont peine à suivre le travail d'assimilation qui permit à chaque peuple et pour ainsi dire à chaque individu de reconnaître son idéal ou son dieu préféré en Sérapis. On y trouve le dieu alexandrin Osiris pour les Egyptiens ou bien Zeus, Pluton, Dyonisios, Asclépios pour les Grecs, ou Baal pour les Sémites. Sérapis s'imposera particulièrement dans Aelia Capitolina, la Jérusalem romaine reconstruite par Hadrien après 135.

Au service de ces dieux guérisseurs vivait tout un personnel de religieux, de prêtres ou dévots qui entretenaient les sanctuaires. Ces prêtres tenaient soigneusement dans les temples les registres des guérisons obtenues et des remèdes utilisés, registres malheureusement perdus aujourd'hui pour la plupart. Ainsi dans le temple de Délos, des confréries de thérapeutes se réunissaient en l'honneur du dieu guérisseur. Les plus grands sanctuaires étaient d'ailleurs prévus pour permettre aux fidèles de faire des sortes de retraite et pouvaient loger un grand nombre de malades. Ce personnel religieux joue un rôle important. C'est là, probablement en Grèce, l'origine de la caste médicale patronnée par Asclépios.

Les médecins grecs, avec leurs écoles, sont très célèbres dès le 5e siècle. La plus connue est celle de Cos, grâce à Hippocrate (vers 460 av. Jésus-Christ) dont nous possédons la charte que prononçait tout nouveau médecin : « J'utiliserai mes connaissances médicales au service du malade autant que je le puis. J'écarterai ce qui pourrait lui faire du tort. A personne je ne donnerai du poison, même s'il m'en fait la demande. Je ne donnerai à aucune femme le moyen d'avorter. Dans chaque maison où j'irai, ce sera pour le salut du malade, qu'il soit homme ou femme, esclave ou homme libre. Je garderai le secret de tout ce que j'aurais pu apprendre ou entendre et qui ne doit pas être divulgué ». Dès le 5e siècle les médecins acquerront de réelles compétences. Sous les Ptolémée (dès 320 av. Jésus-Christ) se pratiquaient déjà la trépanation, des vivisections. L'époque romaine vit fleurir déjà les spécialistes « nez-gorge-oreilles » ou de dents qui se faisaient payer très cher. Le médecin de Claude qui gagnait des sommes considérables est resté célèbre.

Si à Epidaure, les inscriptions ne parlent que des prêtres, dans d'autres sanctuaires comme à Cos et au Pirée, la présence des médecins est attestée. Toute l'atmosphère religieuse dans les sanctuaires était jointe à un effort d'analyse et de recherches médicales de plus en plus poussées.

Les inscriptions et les récits de guérison permettent de nous représenter le déroulement d'une cure. Les récits débutent par la présentation du malade. De nombreuses maladies sont nommées : surtout des aveugles dont quelques-uns ont les orbites totalement vides, malades de la pierre, femmes stériles, etc. En cas de paralysie, si le malade ne peut se déplacer, quelqu'un peut le rem-

placer. On signale des infirmités assez pittoresques : un chauve ou au contraire quelqu'un dont la barbe est trop abondante suscite l'hilarité, une femme enceinte depuis cinq ans qui ne parvient pas à accoucher.

Les cas de résurrections sont assez rares : un médecin de l'école d'Hippocrate retournant chez lui, rencontre un cortège funéraire important ; la foule nombreuse est accablée. Il demande la cause de cette tristesse : c'est un jeune homme mort, déjà tout embaumé avec les aromates. En regardant attentivement, le médecin perçoit encore des signes de vie. Il arrête le cortège et déclare que le « mort » est encore vivant. Dans la foule, les uns croient, les autres se moquent de lui. Il retourne chez lui, prend des remèdes avec lesquels il le ranime. Il semble s'agir ici davantage d'une réanimation que d'une résurrection proprement dite.

Apollonius de Tyane [2] est le guérisseur le plus célèbre. Voici une de ses interventions : une jeune fille qui devait se marier meurt ; un cortège se forme derrière son fiancé pour inhumer la morte. Appolonius arrive et ordonne de déposer la civière. Les porteurs obéissent. Il ordonne à la foule de cesser de pleurer et demande le nom de la jeune fille ; chacun pensait qu'il allait dire quelques bonnes paroles de consolation selon l'usage. Mais il ne dit pas un mot. Il touche la jeune fille et la fait « surgir » de ce qui semblait être la mort. La jeune fille se dresse, parle. La foule veut offrir des cadeaux à Apollonius pour le remercier. Il refuse en déclarant que ce sera son cadeau de noces. L'auteur du récit conclut en proposant une double hypothèse : ou bien Apollonius avait trouvé quelque étincelle de vie qui avait échappé au médecin, ou bien il réchauffa l'âme éteinte : la saisie de l'événement lui demeure cachée, non seulement à lui, mais à tous les assistants. Ce récit permet de percevoir qu'il y avait des schémas pour les récits de guérison que l'on retrouve ailleurs.

Les cas d'exorcismes sont relativement rares, ainsi que les symptômes d'épilepsie, probablement parce que les épileptiques n'étaient pas admis dans l'enceinte du temple. Cette maladie appelée « maladie sacrée » avait d'ailleurs une signification religieuse. A son sujet, Hippocrate reflète bien la mentalité de son

---

2 Apollonius de Tyane est mort vers 97 ap. J.C. et a donc vécu au temps de la formation des Evangiles ; mais ses ouvrages ne nous sont connus que par l'intermédiaire de Philostrate, vers 175 ap. J.C.

époque en affirmant que s'il y a une lésion du cerveau, cela concerne le médecin qui peut la soigner, à condition de prier les dieux. On retrouve là le même lien entre une étude rationnelle poussée et une référence aux dieux.

Si au sanctuaire d'Asclépios à Epidaure, on trouve peu de cas de possession, Apollonius de Tyane en fournit un cas intéressant : Apollonius se trouve dans un groupe ; il parle des libations offertes en l'honneur des dieux. Un jeune homme qui se trouvait dans le groupe éclate d'un rire sacrilège en l'écoutant. Apollonius le regarde et lui déclare que ce n'est pas lui qui rit, mais c'est le « démon » qui le possède. De fait, le jeune avait une conduite étrange ; tantôt il riait, tantôt il pleurait. Alors Apollonius d'une voix forte fait partir le « démon » et le somme de ne jamais retomber sur aucun homme. Mais avant de partir, le démon annonce que pour se venger, il abattra une statue qui était proche. Aussitôt la statue vole en éclats. Le jeune homme se réveille comme d'un long sommeil et comme si vraiment il retrouvait sa vraie nature.

Dans les deux cas cités, la guérison se fait sur place, mais dans la majeure partie des textes, le patient doit se rendre au sanctuaire.

C'est d'ordinaire un songe qui prescrit au malade d'aller suivre une cure dans tel sanctuaire. Le pèlerin se met en route, après des résistances plus ou moins longues et parvient au lieu révélé. Les grands sanctuaires, tels Pergame, Epidaure, couvraient une surface énorme, avec de nombreux bâtiments adjacents : logement de tout le personnel, hôpitaux, théâtres et stades. Le sanctuaire lui-même comportait tout un ensemble de cours avec des colonnes, de salles avec les piscines où se prenaient les bains guérisseurs, de galeries souterraines richement ornées avec des fontaines et de bassins dans lesquels circulait une eau abondante. Les superficies recouvertes font beaucoup plus songer à celles des foires-expositions modernes qu'à des cathédrales ou sanctuaires actuels, excepté peut-être celui de Lourdes, avec sa basilique, ses esplanades, ses hôpitaux, son centre d'accueil et tout son environnement.

Une inscription raconte en détail une visite : une femme se rend au sanctuaire sur une invitation du dieu. Elle reste d'abord deux journées la tête voilée. Durant ces deux journées, il pleut énormément. Ce premier temps met le patient en condition : il

suit un régime alimentaire composé de pain, de fromage, de laitue et de citron. Le vin est, lui aussi, recommandé dans les traitements diététiques, mais selon une juste mesure. Parfois le dieu doit intervenir au cours d'un songe pour forcer un malade qui n'aimait pas le miel. En même temps, le malade suit un entraînement physique, avec une alternance de bains chauds et froids, de marches pieds-nus sous la pluie, de bains de boue. Là encore le dieu doit souvent forcer un frileux récalcitrant devant une eau jugée trop froide.

L'eau joue un rôle considérable, notamment dans les bains et dans les piscines ; celles-ci n'ont rien à voir avec des établissements de bains actuels, mais ressemblent davantage à des baignoires ou des cuves peu profondes (2 m. × 1 × 1) dans lesquelles on descendait par quelques marches. Dans son Ploutos [3], Aristophane esquisse une délicieuse parodie : des gens racontent leur pèlerinage. Un aveugle conduit par des amis arrive épuisé par la route. On le baigne de force dans l'eau froide. Réaction d'une femme qui écoute le récit : « — Par Zeus, il devait être heureux le vieillard d'être baigné dans l'eau froide ! » Le récit continue : « On se rendit ensuite dans l'enceinte du dieu et, sur un autel, on consacra gâteaux et offrandes, car il y avait toute une série de libations à offrir aux dieux. Et la nuit, les dons ont été consumés par les feux d'Héphaistos ». L'un des témoins précisera que s'étant réveillé durant la nuit, il vit les prêtres « s'empiffrer » avec des offrandes. « Nous couchâmes Ploutos comme il convenait et chacun de nous s'arrangea un lit de feuillage, au milieu d'une foule de malades de toute sorte. » Parfois des malades s'impatientaient au cours de ce traitement préventif. Au bout de quelques temps de ce régime, se pratiquait l'incubation, dans de longues galeries souterraines avec des rotondes aux murs concentriques parcourues par un système ingénieux de canalisations qui permettaient une abondante circulation d'eau. L'exemple le plus typique a été trouvé à Pergame. Cette eau avait d'abord arrosé les pieds des statues des divinités et s'était ainsi imprégnée de la force vitale des dieux. C'était vraiment une eau sainte qui purifiait le malade et souvent le guérissait quelles que soient sa maladie ou infirmité : des boiteux marchent, des muets parlent, etc.

---

3 Aristophane, dans *Ploutos*, vers 633-747, Belles-Lettres t. 5, p. 121 ss.

Le moment essentiel de l'incubation est celui où le dieu apparaît durant le sommeil du malade. Durant ce songe, le dieu se livre parfois à des pratiques variées. Souvent il indique un remède : ainsi une femme avait des blessures, le dieu lui apparaît et lui prescrit de mettre des bandelettes avec tel onguent. Parfois le dieu ouvre un dialogue avec le malade, surtout quand celui-ci avait hésité à venir dans le temple, et lui demande si maintenant il croit. Tantôt le dieu apparaît avec des serpents qui viennent lécher les plaies du patient et le malade est guéri. Les inscriptions et ex-voto de guérisons dans les sanctuaires d'Epidaure nous décrivent des scènes bien plus extraordinaires : une fille est malade ; sa mère l'accompagne au sanctuaire. En songe, la mère voit le dieu couper la tête de sa fille, suspendre le corps sans tête, tirer un ver, cause de tout le mal, et remettre le tout en place. La fillette est guérie. Une autre fois, un infirme voit en songe le dieu ordonner aux serviteurs de le mettre devant le temple. Toujours dans le songe, le malade voit le dieu passer avec son char et le fouler aux pieds de ses chevaux. Au réveil, il est guéri. Parfois la guérison peut être progressive ou réserver des surprises : ainsi la femme qui était enceinte depuis cinq ans met au monde un enfant de 4 ans ! Il peut y avoir aussi de mauvaises surprises : il s'agit alors de miracles de punition. Ainsi un homme blessé au front avait reçu de l'argent d'un ami pour offrir un don aux dieux et l'avait gardé pour lui. Au cours du songe le dieu lui demande s'il n'a pas reçu d'argent. L'homme répond négativement. Le dieu lui prescrit alors de mettre telle bandelette. Le lendemain en retirant son pansement, en plus des blessures qu'il portait déjà, il découvre en grosses lettres le nom de celui qui lui avait donné de l'argent. De même si quelqu'un ne suit pas les remèdes, il tombera malade et devra revenir au sanctuaire.

Après la guérison, il ne faut surtout pas oublier de faire les libations d'usage et de présenter au prêtre un ex-voto remerciant Asclépios sauveur et racontant la guérison.

Ces pouvoirs guérisseurs n'étaient pas réservés aux seuls médecins ou prêtres. Tacite raconte une guérison opérée par l'empereur Vespasien à Alexandrie dans le sanctuaire de Sérapis. Vespasien était témoin de nombreux miracles manifestant la bienveillance divine à son égard ; un aveugle se jette à ses genoux et le supplie de le guérir en humectant de salive les orbites de

ses yeux. En faisant cette requête, il obéissait, disait-il, aux ordres de Sérapis, « dieu que ce peuple adonné aux superstitions honore plus que tous les autres » ajoute Tacite. Un autre homme dont la main est paralysée lui demande aussi de le guérir. Au début Vespasien se moque d'eux et les repousse. Mais sur leur insistance il hésite, tantôt craignant de passer pour un vaniteux ou un présomptueux, tantôt flatté par les suggestions de ses courtisans. Il ordonne aux médecins de diagnostiquer si cette cécité et cette paralysie pouvaient être vaincues par des moyens humains. Les médecins après avoir développé des arguments divers répondirent que l'aveugle n'avait pas la force visuelle rongée et qu'elle reviendrait si on pouvoit chasser l'obstacle. L'infirme, lui, avait les articulations déviées ; si donc on pouvait exercer sur elles une pression salutaire, elles pourraient reprendre leur position normale. Les dieux, ajoutaient-ils, avaient peut-être à cœur cette guérison et avaient sans doute choisi le prince pour ce divin ministère... Enfin, si le remède était efficace, la gloire en appartiendrait au prince, tandis que s'il était vain, le ridicule en serait pour ces misérables. Ainsi, Vespasien, persuadé que tout était possible à sa fortune, exécuta aux yeux de la foule ce qui lui était prescrit. Aussitôt la main reprit ses fonctions et l'aveugle revit. Tacite termine son récit en notant que, aujourd'hui encore, des témoins oculaires rappellent ces deux miracles, alors qu'il n'auraient rien à attendre d'un mensonge [4].

Mais plus encore que celles de Vespasien les guérisons opérées par Apollonius de Tyane sont restées célèbres.

Ces différents détails nous sont connus par des inscriptions, ex-voto et récits de guérison qui suivent en général un scénario très semblable : quand il s'agit de guérison hors du sanctuaire, il y a d'abord une brève présentation du malade et de sa rencontre avec le guérisseur. Un bref dialogue s'engage entre le guérisseur, le malade ou la foule. La guérison se réalise de façon variée. La foule réagit. Les guérisons au sanctuaire obéissent à un genre littéraire très proche : présentation du malade, sa venue au sanctuaire, description de la vision et du remède prescrit, guérison et souvent mention de l'offrande de remerciement. Ainsi la plupart des récits de guérison, avec de nombreuses variantes de détail obéissent à un schéma commun.

4 Tacite, *Histoires*, IV, 81. Les autres exemples sont empruntés pour la plupart à P. Fiebig (voir bibliographie).

II. LES GUÉRISONS DANS LE JUDAISME

A. Dans l'ancien testament [5]

L'Ancien Testament connaît le même lien entre guérison, vie, fécondité. Le mot « guérir » a dans la Bible le sens fort de « rétablir la vie ». La maladie, c'est déjà la mort à l'œuvre. Ainsi en Gen 20, 17, Abimélec et les femmes de sa maison sont frappés de stérilité ; ils vont être « guéris » et donc redevenir « féconds ». De même en 2 R 2, 22, Elisée « guérit » les eaux de Jéricho qui provoquaient des avortements. C'étaient donc des eaux de mort. Enfin en Ez 47, l'eau qui sort du nouveau temple va « guérir » la Mer « Morte » qui deviendra « eau vivante » et des poissons pourront y vivre. Cela explique le langage de certains psaumes qui décrivent les malades «comme étant aux portes de la mort ». Dans la conception sémitique, la maladie, c'est déjà « l'anti-vie » qui travaille.

Dieu, maître de la vie, est le seul guérisseur : « C'est moi qui fais mourir et moi qui fais vivre. Quand j'ai frappé, c'est moi qui guéris ». Cette affirmation de Dt 33, 39 prend toute sa résonnance dans le contexte des cultes guérisseurs cananéens.

Dans cette perspective, « péché » et « maladie » sont des notions très proches. Le grand remède sera la prière, comme le prescrit l'« ordonnance du Siracide » (38, 9) : « Quand tu es malade, ne t'énerve pas, prie le Seigneur, il te guérira ». On parle relativement peu de médecine officielle dans la Bible sauf précisément en Sir 38 qui fait un éloge des médecins, car leur pouvoir de guérison vient de Dieu. Aussi est-il difficile de distinguer dans l'Ancien Testament les récits de miracles de guérison proprement dits, qui sont peu nombreux des récits de prière exaucée. L'épisode du serpent d'airain, (Nb 21, 4 ss), dans ces contextes des cultes du serpent de l'Antiquité, montre l'enracinement des textes bibliques dans tout ce milieu guérisseur sémitique [6].

---

5 Il ne s'agit ici que de quelques éléments. Pour un complément voir l'étude de F. Smyth-Florentin. Pour le NT, voir les études de A. Paul et P. Geoltrain.

6 On comprend que dans cette mentalité, la maladie de l'innocent pose une très grosse question théologique qui sera reprise dans toute la Bible.

Malgré la foi en Yahvé, la tentation de la magie et des rites de fécondité persiste dans tout l'AT. Cette immersion dans le milieu cananéen a toujours persisté comme le prouvent les objets cultuels découverts dans les fouilles archéologiques, aussi bien pour le Nord, notamment sous Achab, Jézabel, que pour le Sud, particulièrement sous Ammon, Manassé. Même un « bon » roi comme le roi Asa se laissa influencer ; tombé malade, il n'eut pas recours à Yahvé, mais à un médecin : il en mourut (II Chr 16, 12). A cet égard, la réforme de Josias qui tenta d'extirper les cultes cananéens (2 R 23) échoua. L'AT et le NT ne peuvent se comprendre que sur ce fond de pratiques plus ou moins magiques par rapport auxquelles Jésus va se situer. C'est probablement cette persistance des cultes idolâtriques qui explique le mieux la réticence du judaïsme par rapport aux miracles de guérison.

B. Dans le judaisme extra-biblique

Relativement peu nombreux dans l'Ancien Testament, les récits de guérison n'abondent pas dans les textes du judaïsme extra-biblique. Il faut cependant distinguer entre le judaïsme officiel des rabbins et le judaïsme tel qu'il est vécu.

Le judaïsme non officiel, bien que les textes soient peu nombreux, garde toutes les anciennes croyances : vertus des eaux guérisseuses, présence d'esprits bons ou d'esprits mauvais. Ainsi vers 280 ap. Jésus-Christ on connaît l'existence d'un mauvais esprit qui fait bouillonner l'eau. Un bon esprit avertit que pour attrapper ce mauvais esprit, il faut guetter le moment du bouillonnement et frapper l'eau avec une faux. Ainsi firent les gens. Le mauvais esprit est atteint, puisque l'eau se tacha de sang et le pays fut libéré. Une liste de sources guérisseuses circulait puis disparut parce qu'elle était suspecte de magie. Certaines sources étaient réputées pour leurs vertus curatives, telles la source de Siloé, la source de Myriam qui se jetait dans le lac de Tibériade et qui guérissait de la lèpre. Mais ces textes sont souvent tardifs et difficiles à analyser.

Les sectes juives héritent des traditions des eaux guérisseuses : les sectes baptistes [7], elchasaïtes, héméro-baptistes, esséniennes, sectes de thérapeutes, etc. Mais leur datation précise est difficile.

7 cf. M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, PUF, 1960 ; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935 ; H. Gazelles, *Naissance de l'Eglise*, Cerf, 1968.

Très certainement les esséniens, probablement les elchasaïtes et thérapeutes sont antérieurs au Christ. Certains bains étaient des bains de purification, sans être en même temps des bains guérisseurs.

La source d'Efca à Palmyre fut vénérée comme source guérisseuse, comme l'indiquent des inscriptions découvertes dans la grotte « pour le salut de... ».

Les Romains reprirent et développèrent les bains guérisseurs. A cette époque, les bains de Tibériade devinrent très réputés. Près des eaux thermales de Gadara se déroulaient des cérémonies religieuses qui attiraient les foules et qui se prolongèrent bien après l'apparition du christianisme, jusqu'aux 5° et 6° siècles. En même temps pullullaient les amulettes et les pratiques magiques. Ainsi huit femmes furent brûlées à Ascalon pour sorcellerie. Un proverbe disait même que toutes les femmes de Galilée étaient des sorcières et qu'il fallait s'en méfier car elles se changeaient en citrouille. L'historien Flavius Josèphe (37-100 ap. Jésus-Christ) raconte sans marquer le moindre étonnement qu'un Juif, un certain Eléazar, avait hérité de secrets remontant à Salomon et qu'en présence de Vespasien il avait chassé un démon, grâce à une racine prescrite par Salomon, en le conjurant de ne plus revenir.

Si les cultes guérisseurs persistent dans le judaïsme extra-officiel et surtout dans les milieux militaires ou populaires, les rabbins [8] manifestent une très grande réticence à leur égard. Cependant certains d'entre eux sont célèbres par leurs miracles tel celui, assez fréquent, de provoquer la pluie en cas de sécheresse. Les cas de guérison sont plus rares. Ainsi un démon « femelle » accompagné de dix-huit myriades de démons ravageait un pays et vint s'attaquer au rabbin Hanina ben Dosa (70 ap. Jésus-Christ) ; mais celui-ci s'avère invincible à cause de son obéissance à la Loi. Le rabbin lui ordonne de ne plus ravager aucune terre habitée. La « démone » lui demande un sursis et le rabbin lui octroie les nuits du sabbat et du mercredi pour exercer ses ravages. D'après les Evangiles (Mt 12, 17 par.), les juifs pratiquaient des exorcismes puisque Jésus leur en fait la remarque : « Vos fils, par qui chassent-ils les démon ? » [9].

---

8 cf. surtout P. Fiebig, *Rabbinische Wundergeschichten*... pp. 1-23.

9 Deux tendances partagent les recherches actuelles sur les traditions rabbiniques au temps de Jésus. Pour les uns, les textes rabbini-

III. UNE GUÉRISON DU NT : JEAN 5, 1 SS.

Il ne s'agit pas, dans cette dernière partie, d'étudier les miracles de guérison en général dans le Nouveau Testament, mais d'en examiner un qui semble s'inscrire dans tout ce milieu des cultes guérisseurs, celui de la Piscine Probatique raconté en Jn 5.

Les v. 1-9 forment dans ce chapitre une première unité, car l'analyse littéraire semble prouver que la controverse sur le sabbat n'appartenait pas primitivement au récit de guérison.

Le texte soulève plusieurs difficultés : d'abord une difficulté de simple compréhension : que signifie cet ange du Seigneur qui descend dans le bassin et en remue l'eau ? La variété des essais d'explication en montre bien le caractère ambigu. Difficultés d'ordre textuel ensuite ; beaucoup de manuscrits, parmi lesquels presque toute la famille alexandrine omettent ces versets. Enfin difficultés d'ordre littéraire : l'analyse littéraire montre que les v. 2-4 comportent 7 mots rares ou hapax [10].

Si, par contre, on omet les versets 2-4, les versets 1, 5-9 forment un schéma de miracle très classique, semblable à ceux des synoptiques, des Actes, de Jean (4, 43-54) et des récits de guérison hellénistiques : présentation du malade, intervention du guérisseur, guérison, souvent suivie de réaction des spectateurs [11].

---

ques connus actuellement sont très postérieurs et ont été écrits en opposition au christianisme. On ne peut donc s'appuyer sur eux pour connaître la situation exacte au temps de Jésus en ce qui concerne les guérisons. Pour d'autres, les textes rabbiniques, tout en étant plus tardifs, contiennent des traditions dont les plus anciennes peuvent remonter à l'époque de Jésus. Personnellement je pencherais pour cette deuxième opinion et croirais comme presque assuré qu'au temps de Jésus, certains rabbins étaient considérés comme des saints, auxquels on attribuait des miracles de guérison.

10 Il y a 7 hapax, dont 4 absolus (ie qu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans le NT : *kinèsin, tarachè, dèpote, nosèma)* et trois relatifs, (ie qu'on ne retrouve pas chez Jean). C'est une proportion anormalement forte.

11 On pourrait comparer le schéma de Jn 5, 1, 5-9, avec Mt 9, 1-7 et Act 9, 32-35 (cf synopse BENOIT-BOISMARD, t. 2, à paraître). On pourra comparer aussi avec ce qui a été dit plus haut sur le « schéma » des récits de guérison hellénistiques. Si les ressemblances sont frappantes, les différences ne le sont pas moins. Les miracles évangéliques se distinguent notamment par la sobriété, l'absence de merveilleux et d'extraordinaire. Ils sont liés à l'annonce de la bonne nouvelle du Royaume déjà présent en la personne de Jésus et ne sont pas liés à un sanctuaire. On ne connaît pas non plus dans les Evangiles de miracle de punition. Cf. sur ces comparaisons Mc GINLEY, L.J., *Form Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, Woodstock, 1944.

A ces difficultés posées par le texte évangélique, l'archéologie apporte-t-elle des éléments positifs ? [12].

La tradition situait le lieu du miracle dans le quartier nord-est de Jérusalem, au nord de la forteresse Antonia, quartier appelé Bezetha par l'historien Josèphe, qui forme une sorte de vallon descendant du nord au sud. Des fouilles entreprises dans ce secteur dégagèrent partiellement deux grands bassins en forme de trapèze, séparés par une digue médiane sur laquelle les Byzantins édifièrent une basilique ; on crut aussitôt avoir identifié le lieu du miracle : ces grands bassins auraient constitué la Piscine Probatique autour de laquelle étaient construits quatre portiques à colonnes, le cinquième étant édifié sur la digue médiane. Les recherches archéologiques qui se poursuivirent soulevèrent vite des difficultés contre cette première synthèse : les colonnes découvertes étaient très peu nombreuses et dataient d'une époque postérieure au Christ. De plus les deux bassins n'avaient pas du tout la belle forme régulière qu'on leur prêtait ; enfin l'existence d'escaliers qui devaient permettre de descendre dans les bassins reste problématique. On voit mal dans ces conditions comment plonger un paralytique dans ces immenses bassins profonds de 7 m. : c'était le guérir de son infirmité... pour l'éternité ! D'ailleurs ces bassins étaient de simples réservoirs d'eau pour le temple et non des lieux de bains.

Par ailleurs les fouilles se poursuivirent à l'est des grands bassins et mirent au jour une série de constructions que l'on peut approximativement classer de la façon suivante :

a) avant 70, ie à l'époque de Jésus : une série de bains souterrains entouraient une grotte centrale ; ces petites salles auxquelles on accédait par des escaliers étaient ornées de mosaïques et de fresques ; ces constructions se prolongent certainement au sud, mais tout n'a pu être encore exploré. Onze petits bassins de pierre découverts pouvaient servir à des bains de pieds. Toutes les monnaies trouvées à ce niveau datent de 104 av. Jésus-Christ à 68 après. Ces bains dont l'existence est sûre au temps de Jésus, étaient-ils des bains guérisseurs ? L'archéologie ne peut le prouver ; on a cependant des indices sérieux : l'existence des fresques,

12 Pour plus de renseignements, voir les articles cités dans la bibliographie. L'article de Bible et Terre Sainte est probablement le plus utilisable.

le témoignage du texte de l'évangile, l'existence certaine de cultes guérisseurs à cet endroit lors de la période suivante. Or on vérifie en général une très grande continuité de cultes guérisseurs dans un même lieu.

b) en 135, sous Hadrien, Jérusalem est rasée puis reconstruite en une ville païenne, Aelia Capitolina. A cette époque, l'existence d'un sanctuaire d'Asclépios — Sérapis à cet emplacement est assurée : détruisant ou agrandissant les constructions antérieures de grandes salles sont aménagées dont l'une, voûtée, soutenue par de belles colonnes. Des ex-voto trouvés à ce niveau représentent le buste d'une jeune femme prenant un bain dans un des bassins de pierre, un pied votif avec une inscription, dans le genre des ex-voto de remerciement après une guérison dans les sanctuaires hellénistiques, une femme couchée, un ex-voto représentant un serpent, enfin deux petits bateaux de pierre, qui tous rappellent avec évidence les ex-voto de guérisons trouvés dans les autres sanctuaires guérisseurs.

c) Plus tard, au 5^{e} s., les Byzantins édifient sur tout cet ensemble une grande basilique à trois nefs ; pour cela ils nivellent les constructions souterraines à l'est, et prennent appui sur la digue médiane des bassins à l'ouest pour asseoir leur basilique soutenue par d'immenses piliers descendants dans le grand réservoir sud.

d) les Croisés à leur arrivée ne trouvent que des ruines ; ils édifient plus au sud-est une magnifique église romane, l'église Sainte-Marie ; sur les ruines des niveaux précédents, ils bâtissent un monastère.

Tel est donc l'apport de l'archéologie : existence certaine d'un culte guérisseur après 135 ; existence certaine de bains à cet endroit à l'époque de Jésus ; existence très probable de bains guérisseurs à l'époque de Jésus.

Ces découvertes permettent de tenter une reconstitution vraisemblable du cadre décrit par le récit évangélique : à l'époque de Jésus existait à cet endroit, qui était alors en dehors de la ville, un lieu guérisseur plus ou moins hétérodoxe, enraciné dans de vieilles traditions sémitiques d'orthodoxie douteuse. Les rabbins qui ne pouvaient extirper tous les cultes populaires les toléraient surtout quand ils étaient, comme c'est le cas ici, en dehors de la ville et au voisinage d'une caserne romaine. Comme dans

les autres lieux guérisseurs, gisait sous les galeries une multitude de malades, aveugles, boiteux, paralytiques qui attendaient leur guérison « miraculeuse ». Les v. 2-4, provenant d'une tradition populaire ancienne s'expliquent bien dans ce contexte ; ils utilisent les images littéraires courantes du bouillonnement des eaux pour indiquer les vertus « guérisseuses » de cette eau. Les autres cas analogues cités plus haut montrent qu'il n'y a pas lieu de chercher des explications ingénieuses telles que « écluse » ou autres pour expliquer ce bouillonnement. L'« ange du Seigneur » appartient très probablement au même contexte littéraire pour signifier les vertus curatives des eaux ; il s'agit peut-être aussi d'une tentative pour rendre orthodoxes ces guérisons suspectes, en les lui attribuant.

Dans ce cadre, la guérison telle que la raconte Jean prend une importance plus grande, comme si, pour prendre un exemple, un enseignement donné sur l'usage de l'argent était localisé à la Bourse de Paris. Jésus guérit dans un lieu guérisseur. Ainsi s'explique mieux le lien entre le miracle et le discours qui suit en Jean 5 où le grand thème est de présenter Jésus guérissant comme maître du sabbat, maître de la vie, égal au Père, capable de ressusciter les morts. Jésus est le « guérisseur » au sens fort du mot : lui seul donne la vie, car il est le seul Dieu.

La lutte entre Jésus et les dieux guérisseurs sera très vive dès le début de l'église primitive et ira se développant, notamment entre Jésus et Asclépios [13]. Julien l'Apostat va restaurer le culte d'Asclépios et le présenter comme le Sauveur, celui qui guérit, celui qui ressuscite les morts, le Fils de Dieu qui est descendu sur terre, dont le Jésus chrétien n'est qu'un pâle faussaire. Les Pères de l'Eglise ont eu précisément à lutter sur ce terrain et à montrer que Jésus était vraiment celui qui donne la vie. C'était la querelle déjà entamée dans l'AT et particulièrement dans le Deutéronome entre Yahvé et les cultes guérisseurs cananéens : « C'est moi qui donne la vie, c'est moi qui frappe, c'est moi qui guéris ».

Cette présentation trop rapide des guérisons païennes et des guérisons évangéliques permet d'abord de préciser les apports de l'histoire des religions et de l'archéologie pour les études

13 Sur cette lutte, voir K.H. Rengstorf, *die Anfänge der Auseinandersetzung zur Christusglauben und Asklèpiusfrömmigkeit*, Münster, 1953.

bibliques. Ceux-ci semblent évidents, avec les risques non moins évidents de concordisme. L'archéologie apporte rarement des preuves péremptoires ; elle ne prétend pas être le seul mode d'approche d'un texte, mais cependant ses apports, si modestes soient-ils, paraissent irremplaçables, notamment pour faire revivre le contexte vivant d'un texte.

Elle pose ensuite de façon peut-être nouvelle la question des miracles évangéliques qui, pour une mentalité moderne, sont souvent un obstacle. Il faut avant tout bien se remettre dans les perspectives de l'époque du Christ.

Les textes évangéliques montrent que Jésus a d'abord été vu comme un guérisseur par les foules et les rabbins. Plus la connaissance de cette époque progresse, plus cet aspect de « guérisseur » me paraît un signe d'authenticité. Sinon Jésus me semblerait comme une sorte d'aérolithe incompréhensible et anachronique.

L'homme moderne raisonne de la façon suivante : si Jésus fait des miracles, c'est qu'il est dieu ; mais le miracle est difficilement croyable. Pour l'homme biblique le fait que Jésus fasse des miracles n'est pas en soi un cas unique ; d'autres opéraient aussi des guérisons ; cela prouve que Jésus est vraiment un homme religieux de son époque. Pour lui, la vraie question n'est pas tellement d'être surpris de voir Jésus faire des miracles, mais de savoir quelle signification ce fait pouvait avoir. Les Juifs de son époque ne contestaient pas tant ses miracles comme tels, que les conditions dans lesquelles il les faisait (jour du sabbat, etc.) et de quel pouvoir il les accomplissait. La vraie question était celle de l'origine et de la signification de ce pouvoir. Pour eux, elle venait de Beelzébul ; pour Jésus et ses disciples, elle vient du Père. Avant de poser la question du miracle de guérison selon la problématique moderne, il est essentiel de l'avoir posée d'abord dans les termes mêmes où elle se posait pour les contemporains de Jésus. Pour cela le lecteur moderne doit accepter d'opérer une « conversion de mentalité », un renversement dans sa façon habituelle de penser. C'est à ce « retournement » que voulait servir ces quelques pages. Les autres études poursuivront et complèteront la démarche.

Antoine DUPREZ.

Entretien

Q. — Le nombre d'hapax signalé dans les vv. 2-4 permet-il de dire que nous avons affaire à une tradition antérieure à Jean ?

R. — En analysant les vv. 2-4, je remarque que seuls ces versets ne présentent pas les caractéristiques du style johannique. C'est un premier indice insuffisant à lui seul. Par ailleurs une étude partant de l'analyse des papyri et donc totalement indépendante des méthodes que nous avons utilisées remarque que le vocabulaire utilisé dans ces versets est le vocabulaire utilisé dans certains papyri pour les cultes guérisseurs païens : « ange » de dieu indique non pas un « envoyé céleste », mais le prêtre chargé de faire les bains ; « piscine » indique les petits bassins dans lesquels on versait l'eau sacrée ; ce versement était désigné par un terme technique *(kinèsis)* que l'on retrouve dans notre texte. (S. BARTINA, Papyros y hermeneutica...). Notre étude indique donc que ce passage n'est très probablement pas de Jean. Celle de Bartina retrouve le vocabulaire des cultes guérisseurs. La question qui se pose alors est la suivante : les vv. 2-4 sont-ils une glose plus tardive ou est-ce l'auteur (les auteurs) johannique(s) qui a inséré cette tradition populaire dans son récit ? C'est une question débattue, d'autant plus que l'Evangile de Jean est composé de plusieurs « strates » qui ne datent pas toutes de la même époque. A mon avis, les vv. 2-4 ne sont pas une glose tardive car sans ces versets, le verset 7 qui, lui, est vraiment johannique, devient incompréhensible. Je pense que Jean avait un canevas de guérison commun aux synoptiques en 5, 1. 5-9 et l'a brisé pour introduire le v. 7 qui suppose les vv. 2-4. Il y a donc plus de probabilité pour que ce soit une insertion très ancienne. Dans cette perspective, le silence des manuscrits alexandrins se comprend bien : c'est la « censure » qui fonctionne, comme elle a fonctionné dans d'autres passages jugés trop scabreux, tels la femme adultère.

Q. — Certains manuscrits ont-ils simplement « ange » et non pas « ange du Seigneur » ?

R. — Ils sont peu nombreux, mais indépendants. D'ailleurs le mot « ange » appartient aussi bien aux traditions juives qu'à des traditions syncrétistes païennes. L'angélologie s'est développée surtout au contact de l'Iran et ce mot était susceptible de plusieurs interprétations. Aussi n'est-il pas impossible que la version primitive ait « ange » et que par un souci d'orthodoxie on ait ajouté « ange du Seigneur » pour bien préciser qu'il ne s'agissait pas de divinités païennes.

Q. — Que veut dire « probatique » ?

R. — *probaton* veut dire le mouton, la brebis. Dans ce quartier existait la « Porte des Brebis » (Néh 3, 32). Il y a une dizaine d'années encore le marché aux brebis se tenait là. Selon une tradition,

c'est dans les deux grands bassins qu'on lavait les entrailles des victimes immolées au temple. Mais aucun texte liturgique juif ne fait mention de ce rite qu'on voit mal s'accomplir dans les deux grands réservoirs d'eau. L'explication de cette tradition, relativement récente, semble beaucoup plus simple : quand l'eau séjourne assez longtemps dans les bassins de pierre, elle prend du fait même de la pierre une couleur rougeâtre qui ressemble à du sang. C'est probablement cette couleur « sanguine » qui a fait naître la tradition.

Q. — Pourquoi est-ce seulement le premier qui est guéri ? Y a-t-il d'autres traditions de ce genre ?

R. — Je n'en connais pas d'identique ; mais dans de nombreux récits, l'eau ne bouillonne que soudainement et pour peu de temps. Les commentateurs de Jn 5, 2 utilisent des prodiges d'ingéniosité pour tenter d'expliquer le fait. Cela me paraît beaucoup plus être une expression littéraire pour exprimer la soudaineté de la guérison opérée par l'eau.

Q. — A Pergame, n'utilisait-on pas déjà la technique d'autosuggestion : le prêtre, durant la nuit, murmurait des formules qui résonnaient dans les pièces où logeaient les malades ; de même les représentations théâtrales n'étaient-elles pas des sortes de psychodrames, dans la mesure où les malades participaient ?

R. — Certes, les fouilles de Pergame révèlent des techniques acoustiques poussées ; mais il est dangereux de transcrire ces expériences dans notre langage marqué par la psychanalyse ; ainsi le théâtre avait une fonction sacrée qui mettait les fidèles en communion avec la divinité par le déroulement de l'action liturgique collective. Je ne dis pas qu'une certaine transposition n'est pas possible ; mais il s'agit d'un monde culturel très différent du nôtre ; pour bien le comprendre, il me semble important de bien respecter les distances culturelles et d'éviter les transpositions ou analogies trop rapides.

Q. — N'est-ce pas le même phénomène au Moyen-Age où le songe indique le saint qu'il faut trouver ; puis le saint apparaît pour dire ce qu'il faut faire ?

R. — Je suis effectivement très frappé par la permanence des traditions guérisseuses. Ainsi aujourd'hui encore, dans de nombreuses forêts, des femmes stériles viennent pendre des linges à certains arbres. Les premiers missionnaires, respectant ces traditions, ont souvent mis en ces lieux une statue d'un saint guérisseur ou de la vierge. C'est ainsi que les campagnes ont été christianisées... L'ange du Seigneur qui paraît dans le texte joue sans doute le même rôle. La vraie question n'est donc pas, pour les contemporains de Jésus, de savoir si le Christ a fait le miracle ou non, mais bien plus de savoir quel sens il donne à ce miracle, par quelle autorité il le

fait ; or se prétendre maître de la vie, c'est une audace extraordinaire, aussi bien vis-à-vis des Juifs pour qui seul Yahvé est maître de la vie, que vis-à-vis des païens avec leurs dieux guérisseurs. Relisez le chapitre 5 dans cette perspective, vous verrez que le Christ johannique émet des prétentions terriblement audacieuses pour cette époque. La question est déplacée.

P. GEOLTRAIN. — C'est un peu le même cas que dans Jean 9 où le problème du sabbat est une façon pour le Christ johannique de faire dériver la question de ses interlocuteurs : au lieu de s'interroger sur le comment, le pourquoi, il essaie d'orienter leurs questions sur sa personne.

Q. — Vous avez mentionné le lien entre l'aspect religieux et l'aspect scientifique. Est-ce que dans la période hellénistique, certains ne pensaient pas que la recherche scientifique se suffisait à elle-même et qu'au fond, l'invocation du dieu par le prêtre était totalement inutile ?

R. — La question est difficile : y aurait-il des athées chez les Grecs ? Le jeune Marx se réclamait d'Epicure. Platon, au livre X des Lois s'indigne contre ceux qui affirmaient que les dieux n'existaient pas. C'est donc que de son temps il en existait. De même, les tragiques grecs se posaient de redoutables questions sur la justice des dieux. Aristophane n'hésite pas dans ses comédies à se moquer radicalement des dieux et de leurs cultes. Cependant, là encore, il ne faudrait pas faire trop vite une analogie avec la situation actuelle. Plus que jamais il faut garder cette « distance culturelle » dont je parlais. Car même chez Epicure, il est très difficile de distinguer entre incroyance au sens moderne du mot et refus des fables religieuses dans lesquelles les Grecs se délectaient. De même si l'incroyance a réellement existé, comme en témoigne Platon, elle n'est que le fait d'individus isolés. Pour Platon qui reflétait bien la mentalité de son époque, anéantir la religion, c'était anéantir l'état lui-même. Pour revenir aux textes médicaux, je suis fort frappé par le lien qui existe à la fois entre une analyse rationnelle très poussée et une référence à la divinité. Pour leurs auteurs, il ne semble pas y avoir de coupure entre les deux domaines.

Q. — Peut-on distinguer entre attitude religieuse et attitude magique à cette époque et comment définir les deux ?

R. — De fait, cette distinction a été faite dès le début dans la Bible, dès l'époque des prophètes. De même du temps des rabbins, la distinction est rigoureusement respectée et la magie sévèrement condamnée. Pour être bref, je définirai volontiers l'attitude magique comme celle qui *lie*, au sens de ligoter, tandis que l'attitude de foi établit des *relations*. C'est plus qu'un jeu de mots. Dans l'attitude magique, une fois que les rites ont été soigneusement observés, la divinité est liée, elle est en votre pouvoir ; il y a main-mise sans qu'il y ait vraiment rencontre d'un autre qui échappe à toute prise.

La magie est en un sens plus rassurante, plus sécurisante que la foi. On comprend qu'elle ait été la tentation permanente d'Israël. Dans l'attitude religieuse, au meilleur sens du mot, il s'agit d'entrer en relation avec un autre qui ne se laisse pas enfermer dans quelques pratiques, mais qui demande l'engagement de tout l'être, qui demande une conversion radicale, un décentrement de soi pour accueillir cet autre qui se donne, mais qui est toujours au-delà de ce que l'homme peut recevoir de lui.

Q. — D'après ce que vous avez dit des guérisseurs hellénistiques, les apôtres ont dû apparaître à leurs contemporains comme des guérisseurs. Par ailleurs, à propos des récits de guérison, vous parlez souvent de genre littéraire ; cela a-t-il une conséquence pour l'historicité du récit ?

R. — Il est sûr que les apôtres ont dû apparaître comme des guérisseurs et même comme des guérisseurs « de première classe », puisque Simon le Magicien essaie d'acheter « leur brevet » (Ac 8, 9 ss). Mais ils ont dû apparaître comme des guérisseurs d'un type spécial, par rapport aux païens, car ils ne pratiquaient pas les rites magiques courants alors, par rapport aux Juifs, car leur point de référence n'était pas d'abord la Loi, mais un homme Jésus-Christ, mort et ressuscité, qui était venu annoncer et réaliser la bonne nouvelle du Royaume de Dieu. C'est le sens des miracles que font les apôtres, pour authentifier leur mission, pour bien montrer qu'ils ont été effectivement envoyés par leur maître pour accomplir sa mission : annoncer la présence du Royaume parmi les hommes.

Pour exprimer cela, les auteurs du NT utilisent les genres littéraires, ie. les façons de parler et d'écrire de cette époque, en les modifiant d'ailleurs. Genre littéraire ne signifie pas de soi « non historique ». Ce n'est pas parce que les récits d'incendie obéissent dans tous les journaux au même genre littéraire (le « sinistre s'est déclaré... les pompiers sont arrivés immédiatement... les dégâts... ») qu'il n'y a pas eu effectivement incendie ! Mais il est important de bien connaître les façons de parler d'une époque, pour bien saisir ce que l'auteur a voulu dire. Ainsi il était fréquent de faire accompagner la mort de rabbins de signes extraordinaires, comme des apparitions d'étoile, de tremblement de terre, etc. C'était une façon d'exprimer comment à leurs yeux cet homme était en relation profonde avec Dieu.

De même quand Matthieu décrit la mort de Jésus, il fait accompagner cette mort de tous les signes classiques qui décrivaient le Jour de Yahvé, ie. l'intervention décisive de Dieu dans le monde (cf Am 5, 2 ss), évoquée par des résurrections de mort, l'apparition de ténèbres, etc. La vraie pointe du texte de Matthieu est donc d'annoncer que dans cette mort d'homme crucifié, c'est le Jour de Yahvé qui se réalise, l'accomplissement de toutes les prophéties, le sommet de l'Alliance, la victoire de Yahvé. C'est d'une audace inouïe. Voilà le sens profond du texte. Il n'est certainement pas

nécessaire de prendre au pied de la lettre toutes les expressions utilisées. On en a d'ailleurs un signe dans le discours de Pierre lui-même à la Pentecôte. Le jour de la Pentecôte, Pierre montre qu'il s'agit de l'accomplissement des prophéties par le don de l'Esprit. Il le fait en citant Joël qui décrivait ce jour avec des éclipses de soleil en plein jour, apparitions d'étoiles, etc. Pierre annonce que la réalité profonde de l'événement a lieu, sans même que les phénomènes décrits en Joël soient mentionnés dans le récit de la Pentecôte.

Q. — Les miracles font-ils partie du kérygme ou sont-ils un élément secondaire ?

R. — Le centre du kérygme est : Jésus mort et ressuscité, Dieu l'a ressuscité, et a ainsi accompli les promesses concernant la venue des temps eschatologiques. Voilà la bonne nouvelle de Jésus-Christ. Mais très vite (Ac 10, 36) le kérygme développe cette bonne nouvelle en montrant que la bonne nouvelle du Royaume s'accomplit dans et par le ministère terrestre de Jésus, sa mort et sa résurrection, et l'envoi en mission des douze. A cet égard, les miracles sont un élément important car ils sont le signe que désormais les forces du Royaume sont effectivement à l'œuvre en Jésus et dans ses envoyés.

Q. — Jésus est à la fois le guérisseur, le prophète et le rabbi. Rencontrons-nous à cette époque des gens qui, comme Jésus, cumulent ces fonctions ?

R. — Oui je le pense, même si ce n'est pas de façon identique. Les grands rabbins, tels que rabbi Eliezer ou rabbi Meier étaient considérés comme des maîtres, des saints qui opéraient des miracles, peu nombreux il est vrai. Apollonius de Tyane n'était pas seulement médecin ; c'était un homme remarquable à tous points de vue.

P. GEOLTRAIN : Nous restons sur cette grande question qui sera reprise dans la suite : qu'est-ce qui distingue finalement de Jésus guérisseur les autres guérisseurs ? Quand Jésus dit aux pharisiens : « Si c'est par Beelzébul que je chasse les démons, vos fils, et vos disciples, par qui les chassent-ils ? » Je crois que c'est la grande question que pose le texte.

*
* *

Eléments de bibliographie

a) SUR LES CULTES GUÉRISSEURS

G. CONTENAU, *La Médecine en Assyrie et en Babylonie*, Paris, 1938.

— id. *La vie quotidienne à Babylonne et en Assyrie*, Hachette, 1950.

W. BAUDISSIN, *Adonis und Eshmun*, Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und Heilgötter, Leipzig, 1911.

E.J. et L.G. EDELSTEIN, *Asclepius*. A Collection and Interpretation of the Testimonies, 2 t., Baltimore, 1945.

O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*. Untersuchungen zum Wundersglauben der Griechen und Römer, Giessen, 1909.

P. FIEBIG, *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Kleine Texte, Lietzmann, 79, Bonn, 1911.

— id. *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen, 1911.

— id. *Antike Wundergeschichten*, zum Studium der Wunder des N.T. Kleine Texte, H. LIETZMANN, 79, Bonn, 1921. 2e éd. par G. DELLING, *Antike Wundertexte*, Berlin, 1960.

STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N.T.* t. 1 et 2, aux références des récits de guérison dans les Evangiles.

b) SUR LA PISCINE PROBATIQUE

Jérusalem. Sainte-Anne. Ed. Zodiaque, 1963.

J. JEREMIAS, *die Wiederentdeckung von Bethesda, Johannes 5, 2*, Göttingen, 1949.

J.M. ROUSEE, *Fouilles de la Piscine Probatique à Jérusalem*, dans Revue Biblique, 1957, pp. 226-227.

P. BENOIT, *Découvertes archéologiques autour de la piscine de Béthesda*, dans Jerusalem through the Ages, pp. 49-57, Jérusalem, 1968.

A. DUPREZ, *La Piscine Probatique*, dans Bible et Terre Sainte 86, 1966, pp. 4-15.

— id. art. *Probatique*, dans Dict. de la Bible Suppl. fasc. 44, 1969, col. 606-619.

— id. *Jésus et les dieux guérisseurs*, Gabalda, 1970.

H. VAN DEN BUSSCHE, *Guérison d'un paralytique à Jérusalem le jour du sabbat : Joa 5, 1-18*, dans Bible et Vie chrétienne, 1965, pp. 18-28.

Histoire de la guérison et de la conversion de Naaman

II Rois 5, 1-19

Le livre des Rois compilé avant l'exil et rédigé au retour, sous une forte influence deutéronomique qui s'exprime dans l'insistance sur l'orthodoxie cultuelle, le rôle de la prophétie dans l'histoire et l'importance de Jérusalem ou du Temple, s'attarde longuement au destin de la maison d'Achab. L'intervention syrienne et la révolution prophétique qui ont alors bouleversé l'histoire d'Israël y sont traitées à l'aide de plusieurs sources dont les sagas prophétiques et les traditions hagiographiques, qui viennent colorer de manière particulière les annales normalement employées.

A côté de celui d'Elie, le cycle d'Elisée, au deuxième livre des Rois, y joue un rôle souvent remarqué. Notre récit n'est pas apparenté aux légendes provenant des guildes de prophètes et qui concernent Elisée, le faiseur de miracles (2, 1-18. 19-22. 23s ; 4, 38-41. 42-44 ; 6, 1-7 ; 13, 21s) ; nous n'y voyons pas non plus le prophète solidaire de la veuve qui manquait d'huile ou de la sunamite (4, 1-7. 8-37, textes où les araméismes abondent). Il ne s'agit pas du personnage « historique » qui accomplit des miracles libérateurs (6, 8-23 ; 7, 17-20), ou se trouve seulement témoin actif alors que les circonstances font l'objet d'une description détaillée (3, 4-27 ; 13, 14-19). Ce n'est pas non plus la grande figure politique mêlée aux drames de son temps (8, 7-15 ; 9, 1-6). De toutes ces collections [1], aucune ne saurait contenir l'originalité de notre texte, que nous devrons donc étudier en lui-même. Il est clair que sa forme définitive, à laquelle nous

1 *cf.* J. Gray, *I-II Kings*, OTL. SCM Press, 1964, p. 416 s.

nous attacherons, doit être, après une genèse orale ou littéraire longue, tardive.

L'information que nous donne Antoine Duprez (cf l'article ci-dessus) sur les miracles de guérison dans l'Orient sémitique nous est directement utile ; nous nous y référons, le plus souvent implicitement, tout au long de notre étude, de façon indispensable. Avant de faire une lecture cursive du récit, voici quelques éléments de « dictionnaire », qui peuvent être utiles sans être indispensables :

Naaman : Le nom est attesté dans des tablettes généalogiques ugaritiques. Il signifie « chéri », et sert d'épithète à Adonis, au moins dans la période gréco-romaine, en Syrie ; il évoque donc le culte cananéen du Dieu de la vie et de la végétation ; sa signification peut être ici historique ou symbolique.

v 1. *donner le salut* (*natan teshou'ah*) *:* forme tardive pour interpréter « sauver », plus archaïque. Cf. Jg 15, 18 (« par la main de ton serviteur ») ; I Sam 11, 13 ; 19, 5 ; 2 Sam 23, 10 12 ; Es 46, 13 et l'emploi le plus proche du nôtre : Ps 144, 10 : « Toi qui donnes le salut aux rois ».

(L'attribut « guerrier valeureux » est un effet d'archaïsme ; il caractérise le preux de la guerre sainte, comme Jonathan près de Micmash ; manque dans les recensions lucianiques de la Septante).

favori : « celui qui est levé de visage » ; qualificatif tardif.

atteint de lèpre : rend mieux que « lépreux » comment l'homme est victime de la lèpre. La lèpre est associée à la mort dans la tradition biblique, et à la punition divine ; elle est la marque de la souillure par excellence, excluant de la communauté humaine. (2 R 7, 8 ; 15, 6 ; Nb 12, 10s ; 2 R 5, 19-27 ; 15, 1s ; 2 Chr 26, 19).

v 3. *Ahalei :* « Ah si seulement ! », tardif (Ps 119, 5, seul autre emploi) ; *à Samarie :* l'une des traditions concernant Elisée ; cf 2 R 6, 24s.

v 5. *Roi d'Aram-d'Israël :* Titres vagues comparés à d'autres récits du cycle d'Elie et d'Elisée.

v 8. *Homme de Dieu :* les plus importants manuscrits grecs ne l'ont pas. Désigne normalement le membre d'une communauté prophétique plutôt que le médiateur isolé de la parole de Dieu, le « Nabi ».

v 11. *S'arrêter :* manque dans certains manuscrits, mais cohérent avec d'autres notes du même genre dans le texte.

balancer (nouf) : présenter un objet à la divinité en le balançant — 7 fois associé à « la main » dans l'Ancien Testament, mais au sens de « brandir » — Dieu intervenant ainsi contre des nations étrangères ; la « tenoufa » est l'offrande faite en balançant l'objet : geste cultuel de sacrifice, commun à l'Orient mésopotamien, peut être d'origine juridique. Cf Lev 7, 28-34. Peut être traduit par « frotter ».

vers le lieu : manque dans certains manuscrits de la Septante, et porte une astérisque (difficulté) dans l'Hexaple d'Origène. Peut signifier le lieu, c'est-à-dire le Temple de Jérusalem. Ce serait alors une interprétation du balancement rituel ou du frottement, geste incompris ou choquant de l'exorciste qu'une main pieuse a transformé en prière vers le lieu saint. (Cf. le thème de l'étranger exaucé : 1 R 8, 41-42 et de la prière vers Jérusalem : 1 R 8, 44-45 dans le même contexte. Par : 2 Chr 6, 31-33).

va pour non : cf. 2 Sam 13, 26.

v 7. *de la terre :* à Alalakh, en Syrie, les terres du temple s'appelaient sans doute « Epiru d'Ishtar », epiru signifiant terre vendable (poussière = aphar). Renseignement qui n'est guère utilisable hormis si le contexte est vraiment syrien. Plus probablement babylonien : voir l'analyse ci-dessous et la référence suggérée à En-Ki, ou l'allusion à une coutume de la synagogue dans la Diaspora.

sacrifice, holocauste : les deux types de sacrifices attribués aux Cananéens dans la Bible (1 R 18 ; 2 R 10, 18-27).

v 18. *l'écuyer, sur le bras de qui le roi s'appuie :* de nouveau en 2 R 7, 2. 17. 19 dans le récit des quatre lépreux et de l'écuyer.

Kiberat ha'ares : une certaine distance ; locution rare. (autres ex : Gen 35, 16 ; 48, 7).

Rimmon : nom syro-babylonien de Hadad, Dieu de l'orage. (Zach 12, 11).

Le récit est bien mené, intéressant, pique le sens exotique du lecteur sans cacher l'importance de sa ou de ses pointes théologiques. Les rôles sont bien définis :

Un grand personnage étranger : on insiste beaucoup sur l'aspect brillant de son rôle ; son nom même est brillant — mais il est atteint de lèpre. Le choc est volontaire. Yahvé même y est mêlé : c'est lui qui a fait de Naaman son agent pour la victime d'Aram. Mais l'homme atteint de lèpre est un maudit. Notons que les rares « convertis » (avec beaucoup de nuances) de l'Ancien Testament sont des « grands » : le roi de Tyr Hiram (1 R 5, 21) ; la reine de Saba (1 R 10, 9-10) ; Nabuchodonosor surtout (Daniel 2, 47 ; 3, 26. 29 ; *4, 34-37* ; 6, 25-28). Les récits de guérison divine dans l'Antiquité concernent aussi, généralement, un grand. Le conteur est fidèle à son genre littéraire.

Un intermédiaire rend l'épisode possible : la jeune captive, témoin de la fin israélite. Le contraste entre sa faiblesse et la force de son rôle dans l'aventure fait aussi partie du genre littéraire. Voyez Daniel, Esther, Judith, la fonction des fragiles jeunes captifs dans les récits sapientiels post-exiliques. D'autres humbles intermédiaires, les serviteurs du v. 13, joueront un rôle aussi important au moment critique du récit.

1. *v. 1-8*

La première séquence lie les partenaires et va qualifier Naaman pour la grande épreuve de la rencontre énigmatique avec le prophète. Elle est selon le modèle de plusieurs récits analogues de l'antiquité : deux rois échangent une correspondance, accompagnée de présents, au sujet d'une guérison. Ici donc, *le roi d'Aram* est le demandeur, mais le roi d'Israël est le plus vulnérable des deux. Une tablette d'El Amarna atteste l'historicité de telles relations : « Tus'ratta de Mittani à Amenhotep III : j'ai envoyé la statue d'Astarté de Ninive au Pharaon, ce qui s'est déjà fait dans la génération préalable » [2]. La légende de la princesse possédée d'un démon exorcisée par un messager du roi d'Egypte en est un autre exemple [3].

---

2 KUNDTZON, Die El Mmarna Tafeler 23. 15 s.

3 ANET, p. 29 s ; voir aussi la longue lettre de Hattusil, roi Hittite à Kadash manturzu, roi de Babylone (vers 1275 av J.C.) qui répond à une enquête concernant la disparition d'un médecin (asu') exorciste (as'ipu) envoyé à la cour Hittite d'où il n'est jamais revenu. Ou encore l'histoire égyptienne de la mission du Dieu Khonsu envoyé par Ramsès II au roi de Hatti pour guérir sa fille et le processus de guérison. (cités par MONTGOMERY, « *Kings* », ICC. p. 373 s.)

Le roi d'Israël, terrorisé, incapable d'imaginer la puissance prophétique d'Elisée qui habite sa capitale, réagit par une profession de foi qui signifie son incrédulité dans les termes de la meilleure orthodoxie !

« Suis-je donc Dieu pour faire mourir et pour faire vivre ? » La formule théologique est contemporaine de l'école du 2e Esaïe, au 5e siècle, après l'exil : cf. Dt 32, 39 où Dieu dit : « c'est moi qui fais mourir et qui fais vivre », et en I Sam 2, 6 : « Yahvé fait mourir et fait vivre » (style psalmique) ; voir aussi l'attribut divin : « ton guérisseur » en Ex 15, 26. Le refus royal de se faire Dieu est à comparer avec l'accusation qu'Ezéchiel porte contre le roi de Tyr qui a confondu les rôles (Ez 28, 2).

Dans toute cette première partie, le récit se noue autour d'un axe : l'exorcisme de la lèpre.

Le verbe qu'emploie la captive au v. 3, le roi d'Aram au v. 6 et celui d'Israël au v. 7 est de la racine *'asaph* qui n'a pas normalement dans la Bible le sens de « guérir » mais évoque la terminologie assyro-babylonienne de l'exorcisme : l'*asipu,* le conjurateur, est celui qui « délivre » du démon de la maladie en purifiant le patient avec les eaux de l'*apsu* (d'Ea) qui viennent d'Eridu (la ville sainte où confluent les eaux du Tigre et de l'Euphrate), et en récitant les incantations de l'*apsu,* puis en frottant (*kuppuru*)la partie malade [4].

Le roi d'Israël ne discerne là qu'un prétexte à querelle. C'est tout ce qu'il appelle les témoins à « savoir » (v. 7 b).

Elisée entre en scène et rompt, apparemment, la trame du récit, parlant avec une autorité qui met un terme à la première séquence et, par delà le petit roman « roi d'Aram-roi d'Israël » renoue directement avec Naaman : « *qu'il* vienne à moi » (pas le roi d'Aram, mais le malade) ; la deuxième séquence se joue entre eux deux. Ce qui provoque la rupture et le nouveau nœud, c'est *le message* qu'Elisée « envoie dire » : *qu'il sache qu'il y a un prophète (un « nabi ») en Israël.*

Voilà une préoccupation du Deuteronomiste, et qui lui aurait suffi à inclure cette tradition sur Elisée dans la rédaction du Livre

4 Pour plus de détails voir DHORME, *La religion assyro-babylonienne,* Gabalda, 1910, pp. 181-281 et *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* PUF, 1945, pp. 258-298 ; ANET, p. 346 s.

des Rois [5]. Pour la forme, nous avons un parallèle approximatif dans la justification d'Ezéchiel (ils sauront...), par ex. : « ils sauront qu'un prophète était au milieu d'eux... quand cela surviendra ». (Ez 33, 33).

Il faut donc s'attendre à ce que la suite développe deux thèmes : la fonction ou l'autorité du *prophète*, et ce qu'il y a en *Israël*.

Cependant Elisée n'a donné qu'un ordre : « qu'il vienne à moi ». Nous pouvons aussi présumer que des événements décisifs vont avoir lieu par rapport à ce seul ordre du prophète. Il n'est, pour l'instant, question ni d'exorcisme ni de lèpre, mais d'un mouvement qui permet l'épreuve principale de Naaman, le lépreux étranger, d'Elisée comme prophète, et du Dieu d'Israël comme seul Dieu.

2. *v. 9-14*

Naaman arrive en effet, avec toute sa cavalerie, envoyé du roi d'Aram, et se tient à la porte de l'exorciste, au v. 9. Il a obéi à son roi (v. 5) et à Elisée (v. 8). Il reviendra, au v. 15, encore avec toute sa suite. Dans l'intervalle, il est question pour lui de savoir s'il ira ou non faire ce que le prophète lui a ordonné. Tout à la fin du récit, il s'éloignera, lorsqu'Elisée le renverra en paix (v. 19), emportant de la terre. Ces déplacements soulignent l'organisation du récit, son mouvement, et suggèrent en effet un déplacement formidable, typique.

Elisée a encore un message, cette fois pour Naaman ; il lui envoie *un messager* pour lui dire [6] :

---

[5] La Saga d'Elie y est au service d'une polémique vigoureuse contre les Baals et contre la royauté complice.
I R 17, 24 (« Maintenant, par cela je sais que tu es homme de Dieu et que la parole de Dieu dans ta bouche est vraie ») introduit à l'opposition prophétique au syncrétisme royal, en particulier celui d'Achab (1 R 18 s). Voir le rôle des prophètes et de l'accomplissement de la prophétie dans la relation sur la dynastie Omride (1 R 20, 35-43). La Saga d'Elisée elle-même souligne sans doute, dans cette perspective, l'autorité prophétique. Comparer à notre texte le récit du règne d'Ezéchias qui est centré sur la maladie du roi et l'intervention d'Elisée : 2 R 20, 2-3.

[6] Faut-il voir dans le messager (pas le serviteur Gehazi) le *maleak* = *aggelos* dans la LXX, une allusion au ministre obligatoire des cultes-guérisseurs helléniстiques ? cf. DUPREZ, ci-dessus.

Va te tremper : du verbe *rahas* qui sert aux prescriptions de pureté lévitique, en particulier dans les cas de souillure par la lèpre ou de contact avec la mort. (cf. Lev 14, 8 ; 15, 11 ; 15, 13). Il s'agit de l'ordre donné après que la guérison ait été constatée.

sept fois : une des figures communes aux sagas.

dans le Jourdain : le fleuve d'Israël, première apparition du Jourdain dans des contextes purificateurs. (« l'eau vive » est traditionnellement liée à ces contextes, non tel fleuve). L'avenir de ce thème est considérable [7].

ta chair te reviendra (ce qu'elle était) : signe et promesse de la guérison.

et sois pur : tahar, de la pureté du rituel lévitique.

Toute la formule est à l'impératif. Pas de place pour l'hésitation de la part de Naaman. Le geste qu'il a à faire n'implique aucune théologie particulière, aucune adhésion ; pas d'hésitation non plus de la part du prophète, qui ne s'en remet pas explicitement à son Dieu (cp. Jn 11, 4 !) et ne recourt à aucun adjuvant magique : la maladie n'est pas nommée, ni le démon sommé.

Elisée ne joue ici aucun des rôles de l'exorciste, même pas celui du prophète sémitique ; seulement celui du prêtre qui, ayant constaté la guérison, ordonne la purification qui intègre le malade guéri à la communauté cultuelle. Cependant, il n'agit pas comme le prêtre ; sa parole suffit. Il fait exactement ce que le roi d'Israël aurait considéré comme sacrilège : il fait comme s'il était Dieu ou plutôt il parle comme si sa parole était celle de Dieu : *il y a donc un prophète en Israël.*

La colère de Naaman, qui s'en va (v. 11a, 12c), comporte trois thèmes relativement cohérents :

Elisée confronté à tant de puissance devrait s'avancer au service de l'envoyé d'Aram ; il devrait jouer son rôle d'exorciste

---

7 Jean-Baptiste baptisait au Jourdain. Les sectes guérisseuses pulluleront dans cette région (par ex. les Elchasaïtes). Plus tard les Mandéens baptiseront dans ces eaux vives que des incantations rendront « aussi sacrées que le Jourdain » : il s'agit là de magie vivificatrice plutôt que purificatrice.

(invoquer, balancer, exorciser le lépreux) [8] ; s'il est question d'eau, le petit Jourdain n'est rien comparé au fleuves de Syrie (cf. Es 8, 6-8 pour le thème du mépris des eaux locales).

Elisée a méprisé la puissance du général, sa maladie envisagée sous son angle technique, sa terre d'origine dont l'eau est abondante et pure. Qu'est-ce que le héros malade de Damas peut avoir à faire avec lui ?

Notons que pour la dernière fois, et plus explicite que jamais, le thème de l'exorcisme a été développé en contre point du message du prophète qui ne concernait que la purification, ayant comme absorbé la guérison. L'épreuve pouvait être manquée, le malentendu est total.

Les serviteurs, comme tout à l'heure la jeune captive, renouent les fils de la confrontation. Sans initiative considérable, ils se contentent de répéter ce qu''ils savent, ce qu'ils ont entendu dire. Ils savent que Naaman est prêt à de grandes épreuves pour revenir en Aram guéri, au milieu de sa suite, qui signifie sa puissance. Ils savent ce qu'Elisée a fait dire et en répètent l'essentiel dont la sobriété les a frappés : *baignes-toi et tu seras pur.* Pas plus de confession de foi qu'au v. 3, mais le même rôle instigateur.

Le moment critique est alors possible ; le récit prend une telle forme que nous devons nous arrêter, comme il nous y invite d'ailleurs en suggérant l'immobilisation dans l'itinéraire de Naaman :

v. 14 a : *il descendit et se plongea sept fois dans le Jourdain suivant la parole de l'homme de Dieu.*

b : *sa chair redevint comme celle d'un petit enfant et il fut purifié.*

Plusieurs remarques s'imposent : le vocabulaire de l'exorcisme est totalement absent, remplacé, comme au v. 10, par celui

---

[8] Cf l'*article ci-dessus* de A. DUPREZ, en particulier ce qui concerne l'exorcisme babylonien ; et la note préalable « balancer » de notre introduction.

Voir aussi ANET, p. 127 pour le balancement dans un rituel de purification hittite : de même p. 355, où un roi est soumis au même rituel pour être délivré d'un mauvais présage. Il n'y a pas d'étonnement de Naaman quant au fait du bain. La pratique est courante dans les exorcismes, comme le montre encore A. DUPREZ plus haut.

Cf aussi ANET, p. 331 s et 495 (« Si un homme se voit en rêve plonger dans une rivière : ...bon ! cela signifie qu'il est purifié de tous maux », Egypte, vers 1300). Cf aussi DHORME, *op. cit.*

du rituel lévitique. La lèpre même n'est pas mentionnée ; le v. 14 b atteste l'accomplissement de la promesse prophétique du v. 10 b ; 14 a souligne l'obéissance à l'impératif prophétique (« suivant la parole de l'homme... de Dieu ») [9]. Mais deux thèmes se sont légèrement transformés : Naaman ne s'est pas seulement « lavé » comme tout lépreux devait le faire (du verbe *rahas*) : Il s'est « plongé », du verbe *tabal* qui peut signifier la même action rituelle (Lev 11, 32) mais assez rarement, et que le grec traduit *baptizein* (au lieu de *louein*). Le changement de verbe à un intervalle si court est-il accidentel ? Déjà dans Judith (12, 7-9), il indique une relation particulière entre la pureté cultuelle et « l'étranger » ; et surtout, la *tebilah* des prosélytes sera leur baptême d'intégration à la communauté israélite.

A quand remonte l'usage de ce baptême ? Peut-il être contemporain de la dernière rédaction de notre texte, au retour de l'exil, c'est-à-dire lorsque le problème du prosélytisme a effectivement commencé d'être sérieux ? Il est difficile de répondre ; il faut cependant encore noter l'insistance *comme la chair d'un enfant* comparée à la sobriété du v. 10. Il s'agit en effet d'un des thèmes du judaïsme concernant le prosélyte au matin de son baptême qui, avant d'être astreint à la loi, est « comme un enfant nouveau né » [10]. Le thème de la *descente* au baptême a aussi un certain avenir typologique. (Ac 8, 38 ; etc).

On ne peut nier que la suite du récit concerne Naaman en tant que prosélyte. Et on doit au moins penser que notre texte a informé la typologie du baptême des prosélytes, si il n'en est pas procédé.

3. *v. 15-19*

Naaman est donc pur.

Cela signifie-t-il qu'il est guéri ? Avec toutes ses formules prudentes, Elisée n'a-t-il point finalement joué le rôle de l'exorciste guérisseur ?

---

9 Ou Elisée, avec la LXX.

10 Mishnah, Jebamot, 1927 ; cf Str. Bill. II, 423.

La 3e partie du récit concerne une conversion, non une guérison. Cependant elle dépend entièrement de la première et ne se comprend pas sans elle, répétant d'ailleurs une structure littéraire qu'il faut analyser.

Tout d'abord, Naaman revient (du verbe *shoub* qui caractérise ailleurs les conversions), et toute sa suite avec lui. Il vient *se tenir* devant le prophète. Nous avons déjà rencontré ce verbe, dans un usage assez inhabituel à propos de la jeune captive au service de sa maîtresse ; négativement, lorsque Naaman fièrement, se tient hors de la zone d'autorité d'Elisée (sa maison, au v. 9). Un peu plus loin, pour caractériser son service exclusif de Dieu, le prophète s'exclamera : « par Dieu... devant qui je me tiens ». Le prince de l'armée d'Aram fait donc sa soumission (cf. v. 17 : « serviteur ») en confessant : *Voici donc (c'est absolument nouveau), je sais que par toute la terre, il n'y a de Dieu qu'en Israël.* L'accomplissement de la prophétie assume ainsi le premier oracle, fondamental, adressé au roi (au v. 8). Mais une transformation peut être significative : la parole au roi concernait la présence du prophète en Israël ; Naaman atteste la présence de Dieu, et donc ce que le roi n'a pas su discerner : l'équation des deux faits. Comment le Syrien en est-il venu là ? Par une certaine absence du prophète qui a refusé toute intervention directe.

Certes, la confession de foi apparaît comme la conséquence miraculeuse de l'immersion dans le Jourdain selon la parole du prophète, aussi miraculeuse que la purification corporelle et incluse dans la pureté dont Elisée parle dès le début, sans être compris par ceux qui sont en quête d'exorcisme [11].

Mais au niveau de la psychologie du récit (qui prend la peine de nous dire les motifs de la colère du général ou de la panique du roi), la foi au Dieu d'Israël s'impose au miraculé que le guérisseur n'a pas approché (cf. v. 11). C'est ce mouvement dont nous disions plus haut qu'il était répété dans la dernière partie du récit, celle qui concerne la *berakah,* la bénédiction.

---

11 Ce n'est pourtant pas étranger à l'atmosphère des exorcismes guérisseurs babyloniens dont A. Dupuez nous a montré qu'ils supposent une double guérison, de la maladie clinique et de l'impureté cultuelle que celle-ci suppose.

Quelle est la part d'une telle ambiance sur la genèse du baptême des prosélytes, en milieu juif exilé à Babylone ? Il ne faut pas oublier le caractère tardif de la théologie impliquée dans la confession.

Naaman guéri, encore mal instruit, se retourne vers le prophète pour lui manifester sa reconnaissance ; c'est normal, traditionnel même dans le cas d'exorcisme. Le mot employé est solennel : Elisée est prié d'accepter une *bénédiction* [12], pas un simple cadeau. Mais de nouveau, le prophète s'esquive.

Ce n'est pas à lui que va le signe de la reconnaissance ; cela malgré la tradition sur ce point (2 Sam 9, 7 ; Am 7, 12-14 ; cf. Ex 23, 16 ; 34, 20 ; Dt 16, 16 ; etc).

Naaman est ainsi laissé de nouveau, à travers le prophète qui ne fait pas écran, face au Dieu d'Israël, à qui seul, il rendra désormais un culte de reconnaissance : offrande et holocauste [13].

Deux paroles de Naaman apparaissent ainsi parallèles : la confession de foi à laquelle il faut revenir et la demande de terre en vue d'une adoration exclusive de Yahvé.

Le paradoxe de la confession est frappant. C'est par rapport à toute la terre que le caractère « national », pour ainsi dire géographique de Dieu est affirmé. On trouve cette juxtaposition dans un ensemble cohérent de textes où le caractère universel et unique du Dieu créateur coïncide avec une théologie de la résidence de Dieu en terre sainte : Es 40, 12 s ; 41, 4 ; 43, 10 ; 44, 6 s ; 45, 1-14 [14]. On y reconnaît facilement l'influence de l'exil [15].

---

12 cf Gen 33, 11 : Jacob offre un présent très significatif à Esaü, une « bénédiction... puisque j'ai vu ta face comme on voit la face d'Elohim et tu m'as agréé ». Jg 1, 15 : le présent est ici de l'ordre de la dot qui fonde une tribu.

13 Nous pourrions retrouver aux v. 20-27 une sorte de midrash sur ce point, provenant d'une tradition étymologique *(gehazi* évoque « l'avare » en arabe) et d'un développement du thème prophétique du « nouveau Moïse » ; Moïse est celui qui donne ou ôte la lèpre. cf Nb 12, 10 s (la description de 2 R 5, 27 correspond aussi à Ex 4, 6 s).

14 Citons par ex. quelques versets de ce chant à Cyrus, et la suite : « Cyrus... je te donnerai les trésors des ténèbres, *afin que tu saches que je suis Yahvé*... Je suis Yahvé et il n'y en a pas d'autres... excepté moi, pas de Dieu... afin que l'on sache à l'Orient et à l'Occident... les païens se prosterneront dans la direction de (Jérusalem) et prieront dans ta direction. C'est seulement chez toi qu'est Dieu, il n'en est pas d'autre, point de Dieu. Assurément c'est toi le Dieu qui se cache (en Israël !), Dieu d'Israël, Sauveur ! ».

15 Habituellement on relève plutôt la vraisemblance historique de la confession comme archaïque, à cause du caractère universel du Dieu d'Amos, dès le VIIIe s, par ex. Mais les thèmes en sont très différents : le Dieu juge, acteur en Israël et par lui sur la scène politique internationale, est reconnu comme le même juge des Nations, elles-mêmes outils dans sa main comme Israël. Le thème « localisant » manque absolument. Il s'agit au contraire de la fin d'une relation privilégiée du peuple élu à son Dieu, de la rupture de l'Alliance. cf H.W. Wolff. *Amos*, BKAT, XIV 6-9, 1967-1969.

La terre que Naaman veut remporter en même temps que sa guérison et sa foi, apparaît donc comme le signe de la véritable adoration à Yahvé, attestant la présence d'un prophète en Israël, le triomphe de l'humble Jourdain d'Israël sur la magie des grandes eaux étrangères, et l'unicité du Dieu d'Israël.

Peut-être faut-il établir ici une relation avec le fait probable de la synagogue de Naharda (Perse) entièrement bâtie sur un socle de terre et en pierres de Jérusalem, sans que l'on puisse dire s'il y a eu un jeu d'influence ni à quel niveau il s'est exercé [16].

Le récit ne dit pas ce qu'il en est de la réponse d'Elisée — censure ou art littéraire ? —; ce n'est pas une référence à l'histoire qui nous est proposée (étiologie d'un culte yahviste à l'étranger, souvenir d'une époque où la Syrie a adoré, partiellement, Yahvé ; etc) mais la typologie d'une conversion radicale.

Nous disons radicale, pour introduire à la troisième démarche de Naaman, qui a confessé sa foi, demandé à adorer Yahvé, et maintenant se met sous la loi, demandant d'avance le pardon pour les compromissions dans lesquelles le prosélyte, connaissant Dieu, doit vivre après sa purification.

Le v. 18 a donné du souci aux copistes et aux traducteurs de la LXX. Des surcharges et corrections ont abouti à la lourde insistance — contre la discrétion grecque — du texte hébreu, sur les prosternations de Naaman au temple de Rimmon-Hadad. La littérature de l'exil nous a habitués à plus de rigueur ; mais là, nous avons affaire au statut particulier de l'étranger converti. Il nous semble inévitable de voir ici une trace d'une casuistique qui a joué un rôle dans l'histoire du prosélytisme juif [17].

Le salut et la séparation concluent le récit avec une grande maîtrise. Jusqu'au bout, le contact entre Elisée et Naaman est réduit à un échange de paroles ambiguës, qui peuvent être lues au niveau de l'existence physique banale, ou à celui de l'existence par rapport à Yahvé. L'interprétation en revient à Naaman, ou au lecteur, au point que l'on peut se demander si, comme les paraboles du N.T., ce texte ne vise pas à être lu par ceux qui sont concernés ; ici, les candidats au baptême des prosélytes.

---

16 Le thème littéraire du culte sacrificiel hors de terre sainte n'est pas unique : cf Mal 1, 11 : « en tout lieu, un sacrifice d'encens... ».

17 Notons l'invitation au repentir du polythéisme lié au baptême des prosélytes en Sib 4, 16 s.

Nous avons suivi l'itinéraire de Naaman souligné par les allées et venues de chacun. Les refus d'Elisée rythment aussi le récit. Sous-jacent, un thème a dû jouer le rôle central lors de l'étape deutéronomique de la rédaction du texte : celui du prophète, avec le v. 10, et une guérison-accomplissement qui contredit la timidité affolée du roi d'Israël et provoque la reconnaissance du général syrien.

A quand remonte l'opposition essentielle : exorcisme — oracle ordonnant la purification ? Elle est apparentée aux joutes d'Elie et du baalisme [18]. Mais elle convient encore mieux à un milieu impressionné par la magie thérapeutique de Babylone qui lie effectivement le motif de la maladie à celui de la faute cultuelle [19], et utilise abondamment la purification par les eaux saintes d'Eridu (eau de l'*Apsu*) dont le Dieu est *En-Ki* (le Seigneur de la Terre). Il faut rappeler aussi la relation, évocatrice de bien des psaumes exiliques, qui lie le patient à Marduk, le Dieu guérisseur [20].

Dans la rédaction définitive de notre texte, cette opposition est entièrement au service de l'histoire de la conversion de Naaman dont le récit, au v. 14, et la confession (avec la demande de terre et la demande de pardon) nous semblent contemporains.

---

18 cf l'*article ci-dessus* de A. DUPREZ et le type d'incantations par lequel le conjurateur cherche la cause de la maladie : « a-t-il mangé l'interdit de son Dieu ?... au lieu de « oui » a-t-il dit « non » ?... a-t-il séparé le fils de son père ? la fille de sa mère ?... le frère de son frère ?... l'ami de son ami ?... a-t-il omis de libérer un prisonnier ?... a-t-il offensé un dieu ?... offensé envers l'aïeul ?... le grand frère ?... père, mère ?... péché contre sa grande sœur ?... dans la maison de son prochain, a-t-il pénétré ?... de la femme de son prochain s'est-il approché ?... le sang de son prochain l'a-t-il versé ?... le vêtement de son prochain l'a-t-il enlevé ?... a-t-il mis la main à la sorcellerie ?... » (2e tablette *Shurpu* citée par DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, 1945, p. 259 s.

19 Voir la thèse de R.S. Wallace *(Elijah and Elisha)*, 1957, selon laquelle le cycle d'Elie et d'Elisée les oppose au Baal en tant qu'il est « celui qui donne des enfants aux stériles », le guérisseur, celui qui ressuscite les morts, maître des sources de la pluie et de l'eau, de l'huile et du froment, le dieu du Mont Saphon (au nord), en face du dieu de l'Horeb (au sud).

20 cf Tablettes *Ludlul Bèl Némegi :*
« Je louerai le Seigneur de Sagesse, Dieu
...Marduk... dont les Cieux ne peuvent retenir les mains,
mais dont la main miséricordieuse soutient le mourant...
(Après guérison :)
Le Seigneur s'est saisi de moi ; il m'a remis sur pied ;
il m'a rendu la santé, m'a sauvé de la fosse... m'a pris par la main.
Celui qui m'avait abattu m'a relevé... Les Babyloniens ont vu comment
Marduk rend la santé, et toute bouche proclame sa grandeur...
Qui, sinon Marduk peut rendre le mourant à la vie ?
Marduk peut même rendre la vie à celui qui est déjà dans la tombe »...
Supt. ANET, p. 164.

Le rôle central que Naaman y joue n'est pas sans relation avec celui de Nabonide dans la « prière de Nabonide » trouvée à Qumran, modèle ou version parallèle, mais assez archaïque, de la conversion de Nabuchodonosor en Dan 3, 31 ; 4, 34 [21]. Un autre texte inter-testamentaire, l'Apocalypse de la Genèse (XX-13) fait d'Abraham le guérisseur du Pharaon (non sans don de grands biens !) [22]. Plusieurs autres, de moindre importance, et d'inspiration apocalyptique, mentionnent la guérison dans les activités divines, angéliques, ou prophétiques des derniers temps. Ils ne font d'ailleurs que reprendre ou prolonger le même motif, chez Ezéchiel par ex. (les eaux guérisseuses : Ez 47, 1-12 ; cf. aussi 36, 25).

Comment organiser les éléments de ce texte pour établir ceux d'une typologie du miracle prophétique de guérison tel qu'il a peut-être influencé les rédacteurs du Nouveau Testament ?

— Disons d'abord que cette influence restera l'objet d'une recherche, vérification ou discussion ultérieures ; cette contribution tend seulement à donner les moyens de se poser la question lors d'une lecture des textes plus ou moins parents du Nouveau Testament.

— Rappelons ensuite que les auteurs du Nouveau Testament ne faisaient sans doute guère de critique historico-littéraire de sorte que, pour notre objet, la forme achevée du récit a des chances d'être plus utile qu'une reconstitution de l'histoire de sa rédaction (qui nous intéresserait dans une session d'étude de l'Ancien Testament). Il n'y a probablement pas de continuité immédiate entre l'étude que nous avons faite ensemble et celle de ses « prolongements » néo-testamentaires [23].

Il nous manque plusieurs siècles (le demi-silence des quatre derniers siècles avant Jésus-Christ) pour acquérir de façon linéaire l'histoire de cette continuité, et, à part tout ce qui touche au baptême des prosélytes — qui est fort discret dans le rabbinisme —, le judaïsme est devenu trop méfiant pour nous laisser beaucoup de documents dans un domaine cher à la prédication

21 Revue Biblique 63, pp. 407-15.

22 Dupont-Sommer, *Les Ecrits Esséniens découverts près de la Mer morte*. Payot, 1964, p. 301.

23 Faut-il penser qu'une analyse structurale nous proposerait des schémas qui correspondent à ceux que le milieu du NT y a forcément trouvés lui-même, fut-ce assez inconsciemment ?

chrétienne (Jésus guérisseur, le baptême d'agrégation à l'Israël des derniers jours). C'est pourquoi nous laissons les conclusions à la charge des lecteurs du Nouveau Testament, nous contentant ici, pour l'exemple, d'indiquer quelques rapprochements évidents.

D'abord des motifs qui paraissent durables : le caractère assez « distingué » de l'étranger converti (le centurion, l'officier royal, Corneille) ; le rôle des intermédiaires humbles mais efficaces (dans le récit de la guérison du fils de centurion, celle du paralytique, etc.) ; le rôle typique du lépreux (ou de l'aveugle qui lui est parallèle comme « porte-péché ») ; la formule « va et lève-toi » ou le thème de la purification après la guérison (Jn 9, 7 ; Lc 5, 14) ; l'universalisme de l'accueil au baptême du Jourdain (Lc 3, 14) ; le retour du guéri et sa confession de foi (le samaritain de Lc 17, 16) ; la séquence de la reconnaissance du prophète et des questions sur la véritable adoration ou la prosternation (Jn 4, 19 s ; 9, 17 38) ; la formule d'adieu et d'absolution après la guérison (Mc 5, 34 ; Lc 7, 50 ; 8, 48) ; l'éloignement final (Lc 5, 16).

Dans tous ces cas, il peut y avoir une influence directe du récit de Naaman, ou bien dépendance commune. Nous trouvons chez Luc par rapport à une tradition ambiante sur les guérisons, une utilisation plus consciente de la portée populaire et technique du récit de Naaman. Avec Schürmann [24], et sous cet angle, une étude des chap. 4 et 5 du 3e évangile paraît profitable. Ainsi relevons le thème du prophète mal reçu dans son pays (4, 24) qui introduit ou est illustré par le rappel explicite de notre histoire (4, 27). Suivent plusieurs récits de guérison dont celle d'un lépreux (5, 12-14) et d'un paralytique (5,17-26) qui combinent plusieurs aspects intéressants, guérison-purification, et guérison-pardon, « pour que vous sachiez que le fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés », v. 24. Avons-nous affaire dans ces deux chapitres à une explications christologique de la typologie du récit de guérison de Naaman destinée à éclairer les chrétiens sur la signification de leur baptême ? Rappelons le raccourci baptismal de Act 22, 16 :

« Sois baptisé et purifié de tes péchés. »

Françoise SMYTH-FLORENTIN.

24 H. SCHÜRMANN, *Das Lukas Evangelium*, KNT Herder, 1970. p. 274 s.

La guérison de l'aveugle (des aveugles) de Jéricho

Les pages qui suivent contiennent tout d'abord une lecture du point de vue de l'histoire de la rédaction de *Mt 20, 29-34* (et *9, 27-31* et de *Lc 18, 35-43 :* présentation allégée d'une étude plus vaste qui sera probablement publiée ultérieurement.

C'est à dessein que l'analyse du récit de Marc, contrairement à l'habitude, n'a été proposée qu'en troisième position. En vérité, il s'agit d'un essai de départir la méthode précédemment employée d'une démarche trop largement comparatiste et volontiers encombrée par la genèse du texte, et d'un désir de réhabiliter ce dernier dans sa globalité et son originalité rédactionnelles. Cette approche de *Mc 10, 46-52* n'est qu'une première esquisse, le modeste produit d'un travail à peine amorcé. Qu'on veuille la prendre comme telle.

I. LES DEUX RÉCITS DE MATTHIEU

Le premier évangile possède deux récits d'une guérison de deux aveugles : 9, 27-31 et 20, 29-34. Si leurs ressemblances sont souvent frappantes, leurs différences n'en sont pas moins significatives. Dès lors, plusieurs questions se posent qui touchent tant aux sources de Matthieu qu'à l'histoire et au processus de sa rédaction. Un examen suffisamment rigoureux des deux péricopes pourra seul nous aider à poser convenablement le problème.

A. MATTHIEU 9, 27-31

1. *Les « matthéismes »*

Relevons d'abord ce que Mt 9, 27-31 a de commun avec Mt 20, 29-34. Le chiffre « deux », sur lequel nous reviendrons ; les verbes « suivre » (*akolouthein*, 9, 27 et 20, 29) ; « passer » (*paragein*, 9, 27 et 20, 30) ; « s'ouvrir » (*anoigein*, 9, 30 et 20, 33) ; « crier » (*kradzein*, 9, 27 et 20, 30) ; et « toucher » (*aptesthai*, 9, 29 et 20, 34) ; et enfin l'invocation : « aie pitié de nous, fils de David ». Plusieurs de ces traits (« deux », « passer », « s'ouvrir », « toucher » et « suivre » au début du récit) comptent parmi les éléments propres à Matthieu dans sa réexpression de la guérison de l'aveugle de Jéricho.

Détectons ensuite les traces typiquement matthéennes que Mt 9, 27-31 possède en propre. La construction des versets 27 et 28 se retrouve, identique, en 8, 23. Jugeons-en :

8, 23	*9, 27*	*9, 28*
Et, lui étant monté dans la barque,	Et, Jésus passant par là,	Or, étant arrivé à la maison,
le suivirent ses disciples	le suivirent deux aveugles	s'approchèrent de lui les aveugles

La formule : « Qu'il vous arrive selon votre foi » (9, 29) est construite selon le même modèle que celles que contiennent Mt 8, 13 (au centurion : « Va ! Qu'il t'advienne selon ta foi ») et Mt 15, 28 (à la Cananéenne : « Grande est ta foi ! Qu'il t'advienne selon ton désir ») [1].

Le verbe « s'approcher » (*proserchesthai* 9, 28) est une gourmandise de Matthieu, qui l'emploie 52 fois (contre Marc 6 fois et Luc 11 fois). Il en est de même de l'adverbe de temps « alors » (*tote*, 9, 29), que Matthieu a utilisé 91 fois (Marc 6 fois, et Luc 15) ; et peut-être aussi de l'adverbe de lieu « de là » (*ékeithen*, v. 27) qui se rencontre 12 fois chez le premier évangéliste (Marc 5 fois, Luc 3 fois).

On sent déjà combien est forte, en Mt 9, 27-31, l'empreinte rédactionnelle du premier évangéliste. Mais il y a plus. Si l'on

1 H.J. HELD, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, in : G. BORNKAMM, et alii, Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus Evangelium, Neukirchen, 1968[5], pp. 208-209.

met en synopse Mt 9, 18-26 et Mt 9, 27-31, deux péricopes qui se suivent dans le discours matthéen, on sera frappé par leur parenté rédactionnelle [2]. Elles se terminent d'un façon identique (comparer les versets 26 et 31) [3] ; le thème de la foi y est central (vv. 22 et 29) ainsi que celui de la maison (vv. 23 et 28). De plus, on a la nette impression que Matthieu a vigoureusement concentré et retouché la vaste péricope Mc 5, 21-43 pour servir la cause de ce parallélisme, dont on peut d'ailleurs pousser l'analyse plus loin. En effet, l'attitude du chef qui « se prosterne » [4] (v. 18 ; dans la Bible et dans le Judaïsme, ce geste conventionnel exprime la foi dans le roi Messie, cf. Gen 49, 8) et celle des aveugles qui invoquent le « fils de David » [5] (v. 27 ; ce titre désigne Jésus comme Messie d'Israël) sont presque interchangeables.

Peut-être que l'introduction de la guérison des deux aveugles dans l'élaboration de ce parallélisme a permis à Matthieu de compléter sa collection des dix miracles (ch. 8 et 9) [6] que Jésus, Nouveau Moïse, aurait accomplis comme signes du Royaume des Cieux qu'il venait de proclamer (ch. 5 à 7).

Toutes ces observations convergeantes réclament de l'exégète qu'il ait suffisamment le souci d'insérer Mt 9, 27-31 dans la dynamique rédactionnelle de Matthieu. Mais, la présence dans ce même texte de traits fort peu matthéens et la trace d'omissions voulues par l'évangéliste soulèvent d'autres questions.

---

2 Cf. H.J. Held, *op. cit.*, p. 170 ; et R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, 2e éd., Munich, 1966, p. 118.

3 Par ces deux versets rédactionnels (26 et 31), Matthieu semblerait-il « préparer l'extension de l'œuvre du Christ dans la mission des Douze, qui constitue le sujet du chapitre suivant ? » Voir W.C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, Edimbourg, 1912³, p. 97.

4 Matthieu a une prédilection pour ce verbe *(proskynein)* qu'il emploie treize fois dans son livre (contre deux fois Marc et Luc).

5 Ce titre met l'accent sur la fonction royale du Messie. Matthieu l'utilise en des formules de supplication qui reflètent nettement une adaptation liturgique par la communauté judéo-chrétienne (9, 27 ; 15, 22 ; 20, 30 ; 21, 9 ; 21,15).

6 Voir G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford, 1946, p. 90. Sur la structure de cette section matthéenne et les dix miracles, cf. W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1964, p. 86-93 (comparer : P. Gaechter, *Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium*, Stuttgart, 1966, p. 21). W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1968, p. 245-46.

2. *Les traits marciens*

On simplifierait le problème que posent les sources et la rédaction de Mt 9, 27-31 en affirmant que cette péricope est le simple résultat de la réutilisation simultanée par Matthieu de Mc 10, 46-52 (l'aveugle de Jéricho) et de Mc 1, 43 et 45 (le lépreux). Partons néanmoins de cette hypthèse, dans le but de la préciser et de la nuancer ensuite, et comparons Mc 1, 43 et 45 avec Mt 9, 30-31 :

Mc 1, 43 et 45	*Mt 9, 30-31*
43. L'ayant rudoyé (*embrimêsamenos*)	30a. Jésus les rudoya (*enebrimêthê*)
44. Vois, ne dis rien à personne	30b. Voyez, que personne ne le sache
45. Mais lui, étant sorti se mit à... divulguer (*diaphêmidzein*)	31. Mais eux, étant sortis, le divulguèrent (*diephêmisan*)

Ce tableau est éloquent, mais il réclame quelque éclairage complémentaire. Le verbe « rudoyer » (*embrimasthai*) est rare dans le Nouveau Testament. On ne le retrouve qu'en Mc 14, 5 et en Jn 11, 33 et 38. Il en est de même pour « divulguer » (*diaphêmidzein*), qui ne sera utilisé qu'une autre fois, en Mt 28, 15. Cet emploi par l'un et l'autre évangéliste de termes aussi rares ne peut être ni fortuit ni accidentel.

Remarquons aussi combien Matthieu a introduit dans ce texte certains éléments — particulièrement, le commandement du silence — que, ailleurs, il a délibérément éliminés de son discours. Ainsi, le contenu de Mc 1, 43 et 45 a été totalement exclu de la rédaction matthéenne de la guérison d'un lépreux (Mt 8, 1-4), et l'on est pour le moins frappé de la retrouver ici. Si nous comparons Mc 5, 43 et Mt 9, 26, nous constaterons une omission du même genre. Cette dernière observation est d'autant plus intéressante que nous avons déjà détecté un parallélisme évident entre les deux péricopes Mt 9, 18-26 et 9, 27-31, et tout particulièrement entre les versets conclusifs (26 et 31).

En Mt 9, 27-31, on perçoit un autre élément typiquement marcien, la « maison ». Chez Marc, la maison est habituelle-

ment le cadre des « epiphanies secrètes » [7]. Voir par exemple : 7, 17 ; 9, 28 ; 10, 10, où l'on retrouve chaque fois « (la) maison » comme le lieu privilégié où les disciples seuls, séparés de la foule, sollicitent et reçoivent une revelation particulière. Ce lien entre revelation et dissimulation qu'implique le thème marcien de « (la) maison » est particulièrement signifiant. Il est frappant que ni l'un ni l'autre de ces divers passages de Marc qui contiennent « (la) maison » avec ce sens précis, n'ait été retenu par Matthieu. Une synopse permet de s'en assurer rapidement. Chez Matthieu, l'emploi du mot « maison » est en effet départi d'une telle implication theologique. Aussi, sa présence ici, au milieu de traits typiquement marciens, n'en est que plus frappante. Elle ne s'explique pas seulement par les servitudes littéraires du parallélisme, comme replique à la maison du chef de la synagogue (9, 23).

N. B. Il convient de relever aussi deux différences significatives entre Mt 9, 27-31 et Mt 20, 29-34. La première, c'est l'absence de « Seigneur » (*Kyrie*) dans la formule d'invocation, en 9, 27. La seconde, le fait que le verbe « toucher » (*aptesthai*) a comme objet deux substantifs différents pour désigner les « yeux » : « *ophthalmoi* » en 9, 29 et « *ommata* » en 20, 34. Il s'agit là pour l'instant de simples observations.

3. *Essais d'explication*

Un bref coup d'œil sur les recherches contemporaines pourra nous éclairer et nous mener sur la voie d'une solution honnête.

Il semble que R. Bultmann ait proposé, quoique sommairement, une solution assez complète à ce problème. En Mt 9, 27-31, il a vu un produit secondaire de Matthieu, qui aurait réutilisé un motif typique de Marc [8]. Après lui, H. J. Held a développé une vue partielle de la question [9]. Pour cet auteur, Matthieu aurait reproduit Mc 10, 46-52 à deux reprises, une première fois en demeurant proche de son modèle, une seconde

---

[7] Voir G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit-Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen, 1962², pp. 95-96.

[8] *The History of the Synoptic Tradition*, trad. J. MARSH, Oxford, 1963, p. 214 : « This is secondary editorial matter from Matthew, for which he has adopted a typical Mark motif » ; voir aussi : R. HUMMEL, *op. cit.*, pp. 118.

[9] *op. cit.*, pp. 207-213.

fois avec davantage d'indépendance. Le processus rédactionnel recouvrirait deux étapes : l'une comprenant le mouvement de Mc 10 à Mt 20, l'autre le mouvement de Mt 20 à Mt 9. L'empreinte matthéenne serait forcément plus forte en Mt 9. Cette péricope ne serait pas un « récit de miracle » mais une sorte de « scène idéale ». Et l'évangéliste aurait élaboré cette variante secondaire de Mt 20, 29-34, « non comme narrateur mais comme maître qui donne un enseignement sur la foi ». Cette vue un peu schématique des choses est intéressante ; mais elle omet de rendre compte des éléments marciens manifestement présents en Mt 9, 27-31. H. J. Held se contente de développer unilatéralement l'un des deux aspects de l'opinion de Bultmann.

G. Stecker a réagi [10]. Sans nier l'importance du travail rédactionnel de Matthieu dans cette péricope, il rattache celle-ci à une tradition orale pré-matthéenne d'inspiration marcienne (« die - wie die Markus-parallelen erkennen lassen - dem Markustypus folgt »).

Dans son brillant et récent commentaire de Matthieu, W. Grundmann [11], reprenant les travaux antérieurs, semble avoir assez bien clarifié le probleme. Il écrit à propos de Mt 9, 27-31 : « Matthieu a trouvé le récit dans la tradition, distinct de la guérison de l'aveugle de Jéricho, de même qu'à côté de Mc 10, 46-52 se trouve également 8, 22-26, et il lui a donné son empreinte. Probablement a-t-il aussi repris à son compte des traits qui, ailleurs, n'ont pas été retenus par lui ».

Le probleme soulevé par Mt 9, 27-31 est donc posé avec un lot suffisant de données. L'examen de Mt 20, 29-34 nous permettra peut-être de le résoudre d'une manière satisfaisante.

B. MATTHIEU 20, 29-34

1. *Inventaire des traits rédactionnels*

Dès les tout premiers mots de son récit, Matthieu a marqué son texte de son empreinte propre. Le tableau suivant le montrera ; il nous propose de comparer trois formules matthéennes de transition :

---

10 *op. cit.*, pp. 199-200, n. 4.
11 *op. cit.*, pp. 277.

Mt 5, 1b	*Mt 8, 1*	*Mt 20, 29*
Et, lui s'étant assis,	Or, lui descendant le la montagne,	Et, eux sortant de Jéricho,
vinrent près de lui ses disciples	le suivirent des foules nombreuses	le suivit une foule nombreuse

Ces trois formules ont le même modèle syntaxique : un génitif absolu suivi d'un verbe à l'aoriste avec, comme objet, un pronom désignant Jésus ; le sujet n'intervenant qu'à la fin.

Le second trait matthéen est le chiffre « deux » (cf. 9, 27). On a proposé bien des hypothèses pour expliquer cette particularité. Le récit de Matthieu est-il le résumé de plusieurs autres du même genre ? Judéo-chrétien de mentalité et de culture, le premier évangéliste évoque-t-il les deux témoins minimum requis par la loi pour la validité d'un témoignage (selon P. Bonnard) ? Aurait-il utilisé une autre source que Mc 10, 46-52 ? Ne s'agirait-il pas simplement d'une présentation liturgique du récit, influencée par un penchant naturel pour la symétrie ? N'aurait-on pas là la compensation de la guérison de l'aveugle de Bethsaïde (Mc 8, 22-26) que Matthieu n'a pas retenue ? [12].

Il est difficile de répondre d'emblée à toutes ces questions et de les sélectionner. Seul, l'examen rigoureux du texte nous permettra de valoriser les unes et de rendre caduques les autres. Constatons déjà que l'abandon du mot « mendiant » s'accorde parfaitement avec ce dédoublement matthéen : son emploi se comprend mieux dans le cas d'un seul aveugle ; de même l'omission du nom de l'infirme (noter que Matthieu a omis Zaïre, 9, 18).

Ce qui frappe ensuite, c'est la teneur de la formule d'invocation (« Seigneur, aie pitié de nous, fils de David »). Elle est reproduite à deux reprises sans le moindre changement, à la différence de Marc et de Luc qui la modifient lorsqu'ils la répètent. Elle est même introduite chaque fois par la même tournure : « ils

12 W.C. ALLEN, *op. cit.*, pp. 96-97, note ceci : tandis que Marc rapporte deux guérisons d'un aveugle (8, 22-26 et 10, 46-52), Matthieu omet la première, mais dans ses deux récits, 9, 27-31 et 20, 29-34, il met chaque fois en scène deux aveugles. Ce fait est à rapprocher des démoniaques. Marc en effet a raconté deux guérisons d'un « homme en esprit impur » (1, 23-28 et 5, 1-20). Or, Matthieu a omis la première et il nous présente « deux démoniaques » dans sa réexpression de la seconde (8, 28-34). Sur le « Zahlenmotiv », voir G. STROCKER, *op. cit.*, p. 39, n. 2 ; et les divers rapprochements faits par R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 314-317.

crièrent, disant... » (vv. 30 et 31). Ce respect de la formule suggère son usage liturgique possible dans l'église matthéenne. Dans cette hypothèse, le texte revêt dès lors une couleur liturgique prononcée.

L'invocation « aie pitié de nous (de moi) » est biblique (cf. Ps 6, 3 ; 9, 14 ; 30, 10, LXX, etc.). L'introduction du mot « Seigneur » (*Kyrie*) est peut-être matthéenne [13]. Elle nous renvoie en effet à Mt 8, 25 (la tempête apaisée), où « maître » (*didascale*) de Mc 4,38 est devenu « Seigneur » ; à Mt 17,15, où l'on retrouve le même changement par rapport à Mc 9, 17 (le démoniaque épileptique ; id. Lc 9, 38). Il se peut très bien que cet arrangement matthéen soit le reflet d'un usage liturgique déjà bien rodé. Du coup, ne pourrait-on pas avancer que cette formule, utilisée au pluriel par l'assemblée de Matthieu, et retenue par l'évangéliste dans un but catéchétique précis, aurait elle-même entraîné le dédoublement de l'aveugle de Jéricho ?

Quoiqu'il en soit, dans son contexte matthéen, la présence de « Seigneur » est très intéressante. On peut lui appliquer ce que P. Bonnard écrit à propos de Mt 17, 15 : « Dans l'Ancien Testament, la miséricorde divine s'exprime toujours dans des interventions historiques et salutaires dans la vie des hommes... Dans le culte chrétien, le *Kyrie* risque parfois de perdre cet accent biblique pour ne plus exprimer qu'une vague nostalgie religieuse » [14]. « Seigneur » renverrait donc au Dieu d'Israël qui se manifeste et agit en Jésus-Christ.

Au mot « Seigneur », on peut relier cette autre tournure bien matthéenne « pris de pitié » (v. 34 : *splangchnistheis*). Lisons encore P. Bonnard : « Ce terme, qui figure surtout dans les écrits tardifs de l'Ancien Testament (LXX Prov. 12, 10 ; Sap. 10, 5 ; Sir. 30, 7 ; 2 Mac 9, 5-6 ; etc.) ne décrit pas une sensation intérieure et passagère de pitié ; de même que *eleein* signifie *prendre* en pitié... *spangchnidzesthai* signifie exercer la compassion en acte » [15].

Le Christ est donc désigné par les aveugles, et il est présenté par Matthieu comme agissant tel le Dieu d'Israël à l'endroit de son peuple en détresse.

---

13 La formule : « Seigneur, aie pitié de moi » *(Kyrie, eleêson me)* est cependant biblique elle-même cf. Ps. 40, 5, 11 LXX.

14 *L'Evangile selon saint Mattieu*, Neuchâtel, 1963, p. 259.

15 *op. cit.*, p. 301.

Accroché à la formule liturgique, le titre « fils de David » (vestige de la source marcienne ?) ne fait que désigner, en Jésus, l'authentique Messie d'Israël, dont la mission est d'assurer la dernière et la plus décisive des interventions historiques du « Seigneur ». Celui à qui l'on demande d'avoir pitié, c'est donc soit le « Seigneur » d'Israël représenté par Jésus, soit le « fils de David », le « roi » agissant au nom du Dieu d'Israël. Le caractère en quelque sorte interchangeable des deux titres, l'un divin et l'autre messianique, suppose une maturation christologique déjà bien avancée.

Au v. 34, le verbe « toucher » (*aptesthai*) est à souligner. A la différence de Marc et de Luc, Jésus ne prononce aucune parole mais il accomplit le geste conventionnel de thaumaturge. Or, dans le contexte matthéen, ce geste ne revêt-il pas une couleur réellement rituelle ? Le verbe a pour objet le substantif *ommata* (eux). Dans le Nouveau Testament, ce vocable ne se rencontre qu'une seule fois, en Mc 8, 23 (guérison de l'aveugle de Béthsaïde), et qui plus est à proximité textuelle du verbe « toucher » (8, 22). Certains commentateurs ont pensé que Matthieu compensait de la sorte la guérison de l'aveugle de Bethsaïde qu'il n'avait pas conservée dans son évangile.

Une omission matthéenne par rapport aux textes de Marc et de Luc est particulièrement significative : la formule : « Va ! Ta foi t'a sauvée » est absente ; il doit y avoir une cause à cela, nous la rechercherons.

Après ces analyses minutieuses du texte de Mt 20, 29-34, il s'impose que nous recherchions dans son contexte l'éclairage qui nous permette de saisir l'ensemble sous un unique faisceau lumineux.

2. *L'éclairage du contexte*

Par ses divers traits originaux comme par son exemple textuel, Mt 20, 29-34 s'insère dans un bloc rédactionnel dont il importe de bien définir les limites.

La mention de « la foule » (en 20, 31) constituait déjà une flèche pointant vers l'entrée messianique à Jérusalem. Dans cette séquence en effet, on retrouve d'abord « la très grande foule » (v. 8) ; ensuite « les foules qui marchaient devant et celles qui suivaient » (v. 9 ; ce qui signifie : « tous ceux, sans exception,

qui avancent sur la route avec Jésus »), qui « criaient » (à l'imparfait et non plus à l'aoriste !), tout comme les aveugles, « fils de David ». Or, seul des trois synoptiques, Matthieu fait proférer « fils de David » à la foule (voir les formules très différentes en Mc 11, 9-10 et en Lc 19, 38). Il y a donc des liens étroits et profonds entre Mt 20, 29-34 et Mt 21, 1-9. On est en présence de deux instants solennels qui marquent deux étapes d'une même progression : l'un, sur le chemin qui va de Jéricho à Jérusalem, l'autre à l'entrée de Jérusalem.

Or, il y a une troisième étape, qui est plutôt le terme de cette marche : le Temple. Dans son discours, Matthieu a supprimé tout texte intermédiaire entre l'entrée à Jérusalem et l'entrée dans le Temple (noter le déplacement de l'épisode du figuier stérile (Mc 11, 12-14) en Mt 21, 18-19), afin que les deux séquences — et même les trois séquences si l'on compte la scène des aveugles de Jéricho — s'enchaînent parfaitement. Dans la séquence du Temple, Matthieu est le seul qui ait inséré les deux éléments suivants qui lui son propres : la guérison des « aveugles et des boiteux », réplique « davidique » à II Sam 5, 6-10 sous une forme midrashique ; et l'épisode des enfants qui, eux aussi, acclament Jésus en criant : « fils de David ». Par ce biais, cette péricope s'articule structurellement avec les deux péricopes qui la précèdent. Ce qui compte ici, ce n'est pas tellement la présence des enfants, qui — autre procédé midrashique —, ne servent qu'à préparer et à justifier la reflexion-citation de 21, 16, mais la teneur de leur proclamation (« fils de David »), le lieu où elle est faite (le Temple, cœur de la « cité du grand Roi », cf. Mt 5, 35), et le contenu du Psaume 8 qui se trouve implicitement mais réellement introduit (v. 2 LXX : « Seigneur (*Kyrie*), notre Seigneur, combien il est admirable ton nom sur toute la terre... »). On retrouve aisément, ici encore, l'articulation entre « fils de David » et « Seigneur » que l'invocation des deux aveugles exprimait déjà. N'est-ce pas cette conjonction « fils de David-Seigneur » que célèbre cette marche liturgique en trois étapes, ce pélerinage qui se termine par une sorte d'intronisation du Messie dans la demeure du Seigneur ?

Le récit de la Passion qui suit donnera sa signification véritable à cette intronisation. En réalité, le « fils de David » que l'on acclame, il est avant tout le *basileus praüs* (le « roi... humble ») que désigne suffisamment comme tel la reflexion-citation de 21, 5 .Il est aussi le « fils de l'Homme » qui « monte à Jéru-

salem » pour y « être livré » (20, 18, troisième annonce de la Passion). C'est là ce qui vaudra au Christ d'être « Seigneur ».

Dès lors, on peut affirmer que le contexte matthéen de la guérison des aveugles de Jéricho n'est autre que le bloc rédactionnel : Mt 20, 17 à 21, 17.

Conclusion

On peut essayer de récapituler les résultats acquis par les analyses qui précèdent. Cette opération sera sans doute éclairante.

1. L'évangile de Matthieu contient deux récits, à la fois semblables et différents, d'une guérison de deux aveugles. Chacun d'eux s'insère dans un ensemble rédactionnel assez vaste au sein duquel il joue un rôle important.

2. Mt 9, 27-31 se situe à la fin d'une collection de dix miracles (ch. 8 et 9) que Matthieu présente à son lecteur comme les signes du Royaume des Cieux que Jésus a proclamé dans le Sermon sur la Montagne. Cette proclamation, en paroles et en actes, est un appel à la foi. Aussi, cette vaste section matthéenne qui, considérée dans ses dimensions les plus amples, s'étend de 5, 1 à 9, 34 (ou bien, si l'on inclut l'appel et l'envoi des disciples, de 4, 18 à 10, 1), contient, dans sa dernière partie, une très belle catéchèse sur la foi. Cette catéchèse est composée de deux textes qui se suivent dans le récit mais qui en réalité, sont parallèles quant à leur structure et à leur contenu : à savoir 9, 18-26 (guérison d'une hémorroïsse et résurrection de la fille d'un chef) et 9, 27-31 (guérison de deux aveugles).

3. Mt 20, 29-34 s'insère dans une section qui débute par la troisième annonce de la Passion (20, 17 ss) et se termine par une citation du Psaume 8 (en 21, 16), sommet manifeste de tout l'ensemble. L'aspect liturgique de tout ce passage est particulièrement voyant. On assiste en effet à une vraie célébration, en trois temps, qui conduit le Messie au Temple de Jérusalem, où ses deux titres, « fils de David » et « Seigneur », recevront une authentification solennelle.

4. Dès lors, on comprend que Matthieu, d'une part, ait fortement accentué le thème de la foi en Mt 9, 27-31, car la dynamique théologique et catéchétique du contexte le réclamait, et, d'autre part, ait omis la formule « ta foi t'a sauvé » en Mt 20, 29-34, afin de répondre aux exigences d'une autre dynamique :

l'aspect liturgique venait en effet renforcer les aspects théologique et catéchétique. Dans la même ligne, on peut expliquer que seul le second texte (Mt 20) ait le mot « Seigneur ».

5. L'empreinte matthéenne apparaît dès lors aussi prononcée dans l'un que dans l'autre récit. Tout processus rédactionnel doit être considéré synchroniquement (contre Held).

6. Les deux récits contiennent des traits que l'on rencontre, tels quels, dans l'évangile de Marc. Dans le premier (Mt 9) on reconnaît aisément des éléments tirés de Mc 1, 43 et 45, ainsi que le thème de la maison ; dans le second (Mt 20), les traces de la guérison de l'aveugle de Bethsaïde (Mc 8, 22-26) sont assez probables. Or, c'est ici que la question des sources de Matthieu se pose.

7. Il semble acquis que, en ce qui concerne Mt 20, 29-34 et le bloc rédactionnel dans lequel il s'insère, Matthieu a travaillé à partir de l'évangile de Marc. Pour le reste — tant pour l'ensemble de Mt 9, 27-31 que pour certains traits de Mt 20, 29-34 —, l'ardeur rédactionnelle de l'évangéliste, si impétueuse fut-elle ,peut difficilement tout expliquer. Si l'on doit certes admettre l'influence sporadique d'éléments proprement marciens, l'hypothèse d'une source écrite, pré-marcienne ou para-marcienne, paraît également presque s'imposer.

II. LE RÉCIT DE LUC

A la différence des récits de Marc et de Matthieu, la scène de l'aveugle de Jéricho rapportée par Luc (Lc 18, 35-43) ne se déroule pas sur la route de Jérusalem, mais à l'approche de Jéricho. De plus, elle est immédiatement suivie par l'épisode proprement lucanien de Zachée (Lc 19, 1-10) qui se situe à l'intérieur de Jéricho. Le lien entre ces deux péricopes et sa signification sont à préciser et à éclairer. La réexpression lucanienne de la guérison de l'aveugle de Jéricho exige, pour être saisie avec exactitude, qu'un tel travail soit fait.

1. *Inventaire des traits rédactionnels*

On peut dire que Luc a rendu le récit de Marc psychologiquement et narrativement plus conséquent. Il l'a allégé, et souvent marqué d'empreintes qui lui sont propres et familières.

La construction de la formule initiale : « Or il arriva, comme il approchait de Jéricho », se rencontre fréquemment dans le troisième évangile (1, 8 ; 3, 21, etc.). Son modèle existe dans toute sa pureté en II Sam. 15, 5 (LXX). Le verbe « approcher » (*eggidzein*) implique la proximité mais aussi l'intention d'entrer sur le champ dans la cité.

Luc n'a pas retenu le nom de l'aveugle, Bartimée ; il parle simplement d'« un » (*tis*) aveugle. De plus, il remplace le substantif *prosaitês* (« mendiant ») de Marc par le participe du verbe classique *epaitein* (« *mendier* »). Il soigne sa langue. Dans le Nouveau Testament, il est le seul à utiliser ce verbe (16, 3 et 18, 35).

Aux vv. 36-37, les tournures « il s'informa » et « ils lui annoncèrent » mettent l'accent sur le rôle d'intermédiaire joué par la foule. Le récit gagne ainsi en cohérence. Quant au verbe « venir » (*parerchesthai*), si l'on en croit J. Schneider (T.WN.T., II, 679), il pourrait appartenir au style narratif des épiphanies.

Aux versets 38 et 39, il est important de relever les formes verbales qui introduisent la supplique de l'aveugle : d'abord « il s'écria » (*eboêsen*, à l'aoriste) ensuite « il criait » (*ekradzen*, à l'imparfait) [16]. Le changement de verbes et de temps révèle l'intention très vive de Luc d'accentuer le relief dramatique du récit.

Par ailleurs, le 3e évangéliste a rétabli l'ordre « Jésus, fils de David », détruisant ainsi l'inversion marcienne que réclamait le parallélisme avec l'expression « fils de Timée, Bartimée ».

Au v. 39, on jugera l'intervention de « ceux qui allaient en tête » plus vraisemblable que celle des « beaucoup » (Mc) ou de « la foule » (Mt). Luc saura récupérer ailleurs et d'une autre façon la portée théologique de ces termes qu'ils semble négliger. Notons encore qu'il emploie le verbe *sigân* (se taire) au lieu de *siôpân* (se taire, également) utilisé par Mc et par Mt [17].

---

16 A. PLUMMER (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, Edimbourg, 1922[5]) précise le sens de chacun des deux verbes utilisés par Luc : *boân* est un cri raisonné pour demander de l'aide, tandis que *kradzein* est un cri instinctif qui exprime une forte émotion ; en grec classique, *kradzein* est souvent employé pour les animaux (p. 431).

17 Dans le Nouveau Testament, seuls Lc.-Act. et Paul emploient le verbe *sigân* ; mais Lc utilise aussi *siôpân*.

Au v. 40, le texte de Marc se trouve très allégé par Luc. La cécité de l'homme n'est pas oubliée : on le « conduit » à Jésus, il ne bondit pas comme chez Marc !

Au v. 41, « Seigneur » (*Kyrie*) a remplacé *Rabbouni* de Marc, tout comme chez Matthieu. Mais le sens de ce changement n'est probablement pas le même. Nous le verrons.

Au v. 42, la réponse de Jésus est « vois » et non « va » comme chez Marc ; le Christ répond à la question.

La seconde partie du verset 43 est la plus originale de ce récit [18]. Tournure lucanienne, l'expression « glorifiant Dieu » implique que le miracle a été accompli par Dieu en personne. De même, cette seconde formule, également chère à Luc : « donner louange à Dieu » (ou : « donner gloire » ; ou encore ; « louer », Lc 17, 18 ; Act. 3, 9).

Est lucanienne aussi la jonction des verbes « louer » et « voir » (2, 20 ; Act 3, 9) [19], au v. 43. Or, appliqué à la foule, le participe « ayant vu » n'est-il pas la réplique, dans le peuple des croyants, de « il vit » de l'aveugle (43a) ?

Tel est le catalogue des diverses empreintes que Luc a déposées sur son texte. En réalité, il ne s'agit pas d'un revêtement arbitraire ou même superficiel, mais d'une authentique réexpression dont il faut saisir le dynamisme total.

2. *Essai de synthèse*

Luc a manifestement travaillé sur le texte de Marc. A partir de lui, il a reconstitué un récit de guérison ; la plupart de ses corrections convergent vers ce but. Mais, cette opération a une signification précise qu'il nous appartient de découvrir en essayant de dégager un processus global.

Au début du récit, Luc nous présente « un » aveugle (18, 35) et une « foule » (v. 36). Cette « foule » informe l'aveugle de la présence de Jésus le Nazaréen. Or, à la fin du récit, un homme « voit » miraculeusement et glorifie Dieu, tandis que, près de lui,

---

18 Pour la « formule finale des récits de miracles », voir : K. TAGAWA, *Miracles et Evangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc*, Paris 1966, pp. 92-99 (pour Luc : pp. 96-99).

19 En Act 3, 9, il est frappant de retrouver ensemble, comme en Lc 18, 43, « tout le peuple », « voir » et « louer Dieu ».

« tout le peuple » à son tour « donne louange à Dieu ». Les rôles ont été inversés : c'est maintenant la « foule » qui a reçu de l'aveugle une révélation sur Jésus de Nazareth, déclaré « Seigneur » (v. 41). Il ne s'agit plus à présent d'une masse populaire (la foule), mais de « tout le peuple » de Dieu définitivement constitué [20]. Parce qu'il a cru que Jésus était le Seigneur et qu'il l'a professé, l'aveugle est devenu voyant ; et la foule, hostile jusque-là, est devenue « tout le peuple ». A la vérité, il semble que ce soit dans cette création de « tout le peuple » dont la guérison est le signe, que consiste le vrai miracle.

Or ,qui est « cet » aveugle, et qui fait réellement partie de ce peuple ? La péricope de Zachée, qui suit immédiatement la guérison de l'aveugle de Jéricho, répond à ces deux questions.

Il serait intéressant de confronter les deux textes, Lc 18, 35-43 et 19, 1-9 dans un tableau synoptique. On s'apercevrait vite qu'ils sont construits selon le même modèle littéraire. Et, pour dégager plus adéquatement le message lucanien, il serait nécessaire de les lire en surimpression.

Grâce à une telle opération, ne pourrait-on pas dire que le nom de « cet » aveugle est Zachée (19, 2 : « un homme appelé du nom de Zachée »), cet homme riche et petit qui « cherchait à voir » et qui « ne pouvait pas » (19, 3) ? [21]. Comme en 18, 39, on assiste à l'interposition de la foule (« tous murmuraient... », v. 7) et à la profession résolue de Zachée (v. 8). Lui aussi, comme l'aveugle, appelle Jésus « Seigneur » (v. 8 ; cf. 18, 41). Quant aux paroles de Jésus en 19, 9, elles ne sont que le déploiement de la formule : « Ta foi t'a sauvé ».

Il est clair que Luc veut signifier à son lecteur que la création de « tout le peuple » inclut même Zachée ; bien plus, que l'existence et la constitution de ce peuple dépend nécessairement de cet homme, le dernier des pécheurs de Jéricho. Le miracle du Christ est totalement accompli : la quatre-vingt-dix-neuvième bre-

---

20 C'est « tout le peuple », baptisé avec Jésus, en Lc 3, 21. Au sujet de la distinction entre « foule » et « peuple » chez Luc, voir encore : K. TAGAWA, *op. cit*, pp. 57-64.

21 D'une certaine maniere, on pourrait dire que Zachée est chez Lc ce que Bartimée est chez Mc.

Il est intéressant de signaler ici Philon d'Alexandrie, qui emploie le mot « aveugle » presque toujours métaphoriquement pour désigner la cécité morale, philosophique ou religieuse. C'est ainsi que, chez cet auteur, « aveugle » s'applique souvent à la richesse terrestre ou matérielle.

bis, celle qui était perdue (« morte », *apolôlos,* Lc 15, 7) est retrouvée, et le berger partage sa joie dans sa maison (15, 6 ; cf. 19, 5, la maison de Zachée).

Le v. 10 tire manifestement la leçon du passage Lc 18, 18-19, 9. Dans cet ensemble, l'épisode de Zachée se présente de plus comme la réplique de la scène du riche notable. Celui-ci appelle Jésus « bon maître » (v. 18) tandis que celui-là l'appelle « Seigneur », comme l'aveugle. Celui-ci garde ses biens et est « tout triste » (v. 23), tandis que celui-là les distribue aux pauvres et est « dans la joie » (19, 6).

Contrairement à Marc et à Matthieu, Luc semble avoir exclu l'entrée messianique de l'horizon rédactionnel de l'aveugle de Jéricho. La manière dont il a réexprimé ce récit de guérison est d'ailleurs en accord avec ce fait. Son souci et sa visée catéchétiques sont autres.

On peut donc dire que le contexte lucanien de la guérison de l'aveugle de Jéricho est : Lc 18, 18 à 19, 10.

III. LE RÉCIT DE MARC

En Mc 10, 46-52, la place de la guérison est très minime. Il n'y a ni paroles ni gestes thaumaturgiques. Marc met-il l'accent ailleurs ? Sur un autre miracle dont il nous précisera, avec son génie propre, la spécificité ? L'analyse du récit nous le dira.

Dans l'ensemble du discours marcien, la guérison de l'aveugle de Jéricho se présente, semble-t-il, comme un texte parallèle à la guérison de l'aveugle de Bethsaïde (8, 22-26). Cette dernière est suivie de la profession de Pierre à Césarée (8, 27-30) et de la première annonce de la Passion (8, 31-33). De même, Mc 10, 46-52 est suivi de l'acclamation messianique lors de l'entrée à Jérusalem, et du récit de la Passion. D'une certaine façon, tant Mc 8, 22-26 que Mc 10, 46-52 apparaissent comme des récits de transition, et donc comme des textes d'un intérêt 'stratégique' majeur dans l'ensemble du livre.

1. *Essai d'une 'lecture globale'*

L'importance de « la route » (*hê hodos*) avec tout ce qui s'y rapporte (marche, arrêt, etc.) est très grande en Mc 10, 46-52. A

première lecture, il semble déjà que tous les éléments du texte sans exception lui soient relatifs ; tant les gestes que les paroles. A l'exégète, il incombe de démontrer la justesse de cette observation.

Fixons d'abord notre regard sur le premier mot : *erchontai* (« ils viennent »). Ce verbe est au présent [22], temps incolore d'une certaine façon ! Son sujet n'est pas explicitement notifié. Certes, à la sortie de Jéricho, on retrouve les disciples, une foule nombreuse et Jésus. Et, à travers la redondance de ce verset introductif, on saisit chez Marc, le souci réel de faire défiler, dans un second temps seulement, tous ceux qu'il avait fait « venir » à Jéricho sans les désigner expressément. Mais, placée seule en frontispice du récit, la forme verbale *erchontai* (« ils viennent ») a une portée nécessairement toute autre que narrative : la syntaxe profonde du texte la précisera. On peut donc dire pour l'instant qu'elle est en quête d'un sujet et d'une forme qui lui conviennent. Bien plus, ce verbe réclame un terme adéquat au déplacement qu'il signifie. Après un instant d'illusion (« ils viennent à Jéricho »), la cité de Jéricho est très vite départie de cette fonction pour n'être plus que le signal d'un chemin à poursuivre (« comme il sortait de Jéricho... »).

Lisons à présent la dernière phrase du récit : « et il le suivait sur la route » (*en têi hodôi*). Ici, le verbe est à l'imparfait, temps qui implique la continuité. Continuité dans la *mobilité*, puisqu'il s'agit de marcher « sur la route », mais aussi dans la *proximité*, puisqu'il s'agit de marcher derrière quelqu'un et de le suivre. L'idée-clé de cette formule finale, c'est la présence définitive « sur la route », ou mieux : « dans le chemin ». Cette situation est tout à l'opposé de la position initiale de Bartimée [23] (v. 46) :

---

22 Cette forme est l'un des nombreux exemples de 'présent historique', dont Marc est très friand. Voir à ce sujet : J.C. Hawkins, *Horaèe Synopticae*, Oxford, 1899, pp. 113 ss. ; et V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1963, pp. 46-47.

23 En dehors de Jaïre, des noms des apôtres et des récits de la Passion, « Bartimée » est le seul nom propre que l'on rencontre chez Marc. L'habitude du premier évangéliste est de placer la traduction ou l'explication d'une forme aprs l'avoir exprimée, et de les introduire par : « c'est-à-dire » *(ho estin...)* ; voir Mc 3, 17 ; 7, 11 ; 7, 34 ; 12, 42 ; 15, 16 ; 15, 42. Or, avec « fils de Timée, Bartimée », c'est le contraire. Pour P. Cranfield, *The Gospel according to saint Mark*, Cambridge, 1963², « the Aramiic which it explains suggests the possibility that it is a scribal gloss » (p. 344) ; pour A.E.J. Rawlinson, *St Mark*, Londres, 1931³, « it is possible that 'the son of Thimaeus' is a gloss which has crept into the text » (p. 149) ; selon V. Taylor, *op. cit.*, pp. 447-448, Bartimée serait plutôt un patronyme d'origine araméenne. Diverses explications

« il était assis près de la route » (*para ten hodon*). Il s'agit là d'une attitude d'immobilité considérée elle-même comme définitive. Le temps du verbe, l'imparfait, l'indique suffisamment. La mention conjuguée de la mendicité (Bartimée est dit *prosaitês*) [24] et de la cécité ne fait qu'accentuer cette donnée. Etant donné le contexte, la mendicité connote ici la *fixité ;* et la cécité *l'éloignement.* Dès lors, « aveugle » et « mendiant » appartiennent au même registre que « route », « venir », « suivre », ou « être assis ». « Près de la route » signifie donc « hors du chemin ». *L'exclusion* du chemin, c'est ce qui marque l'attitude de Bartimée au début du récit. Aveugle, il est définitivement éloigné du cheminement normal de tout homme qui voit. Mendiant, il s'installe dans cette situation d'exclusion, dans l'immobilité, afin de pouvoir subsister.

A partir de cette première approche du récit marcien, on peut dégager déjà les oppositions et corrélations suivantes :

mobilité	*fixité / exclusion / éloignement*	*mobilité / inclusion / proximité*
Ils viennent	———	il le suivait
ils viennent	— il était assis	|
	il était assis ———	il le suivait
	près de la route	sur la route
	(= hors du chemin)	(= dans le chemin)

Au v. 49, l'attitude de Jésus est frappante : « s'arrêtant » (*stas*), écrit Marc. Le Christ interrompt sa marche. Ce faisant, il se détache de tous ceux qui étaient avec lui sur le même chemin. Il se désigne, tout en brisant un mouvement dont il était l'unique dynamisme. Cette rupture va produire un effet tout inattendu. On est en effet très étonné de voir l'aveugle rejeter son man-

---

ont été proposées de « Timée » : — *Timay* (dont on a la trace par l'intermédiaire du rabbin 'Josué bar Timay', mentionné dans le Midrash de Qohelet) ; *Tamê* (« impur ») ; — ou même *Samyâ* (« aveugle »). Ce qui paraît indiscutable, c'est le parallélisme des formes : « fils de Timée, Bartimée » et « fils de David, Jésus ».

24 Ce terme est un substantif grec tardif (Lucien, Porphyre). Dans le Nouveau Testament, on ne le rencontre qu'ici et en Jn 9, 8.

teau, bondir et s'approcher de Jésus (« il vint vers Jésus », *élthen pros ton Iêsoun*). Tout se passe comme si Bartimée n'était pas ou n'était plus aveugle ! Le verbe « bondir » le dit assez : il marque une forte antithèse par rapport aux données initiales du récit. Il est assez curieux que Bartimée soit appelé « l'aveugle » (*ho typhlos,* v. 49 et 51), après l'intervention du Christ. Car c'est précisément à partir de ce moment qu'il semble être considéré par Jésus et par la foule (« appelez-le... Courage ! Lève-toi... »), et qu'il paraît se comporter (« ayant bondi... ») comme non-aveugle. En vérité, désigné comme « l'aveugle », cela veut dire qu'il n'est plus « mendiant ». Le rejet du manteau (utilisé par les mendiants orientaux pour recevoir les offrandes) signifie la fin de la fixité, tout comme, sous un certain aspect du moins, l'appel de Jésus répercuté par la foule. Ce qui importe, c'est la manière dont l'aveugle a subitement acquis la mobilité, tandis qu'il était condamné, pour subsister, à l'immobilité perpétuelle (« il était assis... »). Cette mobilité, il la manifeste de la façon la plus éclatante. Le verbe « venir » qui ouvrait le récit (« ils viennent ») a trouvé son sujet : il était refusé à Bartimée, il lui est maintenant réservé, mais à l'aoriste (« il vint », *élthen*). L'acte est donc signifié comme unique, décisif et il suppose quelque chose d'absolu dans la démarche. Il mène jusqu'à Jésus, et partant « dans le chemin ». « *Jésus* » et « *la route* » s'identifient, autrement dit « *proximité* » et « *mobilité* » se conjuguent. Le chemin s'ouvre à l'aveugle, qui n'en est plus exclu. Cette ouverture, née d'une rupture, va devenir source de biens inédits et d'exigences nouvelles.

On peut reproduire ici, en le complétant, le tableau précédent :

mobilité	*fixité/exclusion /éloignement*	*mobilité /proximité*	*fixité (/inclusion)*	*mobilité/inclusion /proximité*
Ils viennent				il le suivait
ils viennent	il était assis			
ils viennent			Jésus s'arrêtant	
	aveugle	ayant bondi		
	mendiant	il vint		
	il était assis	il vint vers	Jésus	
ils viennent		il vint vers	Jésus	
	il était assis près de la route (= hors du chemin)			il le suivait sur la route (= dans le chemin)

Tous ces éléments du récit dont nous avons fait l'inventaire, s'agencent rigoureusement dans un réseau d'opposition signifiantes qui fonctionnent à l'intérieur d'un système qui paraît unique. Or, une bonne partie du récit marcien qui nous concerne est constitué par le dialogue entre Bartimée et Jésus. Il importe de rechercher si ce dialogue peut lui-même s'intégrer dans un tel fonctionnement, et bien plus lui apporter un potentiel complémentaire.

2. *Le « cri » de la foi*

L'originalité première du dialogue entre l'aveugle et Jésus naît de la désignation immédiate de chacun des deux partenaires par son nom, précédé d'un élément généalogique : « le fils de Timée, Bartimée », d'une part, « fils de David, Jésus » d'autre part. Ces deux formules correspondent au même modèle. En se référant à des données générales d'ordre mythique, on sait ce qu'implique déjà de puissance et d'efficacité cette saisie réciproque de deux personnages qui possèdent leurs noms respectifs, avec par surcroît une hypothèque sur leur origine (« fils de... » ; « fils de... »).

A partir de cette notation préliminaire, il nous incombe de rechercher la dynamique réelle de ce dialogue.

La foule intervient à plusieurs reprises. Une première fois, elle signale la présence de « Jésus le Nazarénien » (v. 47). Bartimée reçoit cette information par l'ouïe (« ayant entendu »), ce qui rappelle sa cécité et tout ce que celle-ci implique, principalement l'éloignement. « Jésus le Nazarénien » désigne Jésus indépendamment de toute révélation originale sur sa personne et sur sa mission. Sa proximité, toute humaine, est considérée comme acquise. Or, est-ce la vraie proximité ?

L'aveugle refuse cette proximité. D'ailleurs, celle-ci lui est inaccessible à cause de sa cécité, facteur d'éloignement, qui le coupe systématiquement de tout ce qui est proche, ou même très proche dans le domaine terrestre. Or, par un cri, (« il se mit à crier » ; ce qui connote l'éloignement), Bartimée désigne Jésus comme le « fils de David ». Ce faisant, il lui confère le titre de Messie d'Israël ; en d'autres termes, il saisit toute la distance qui le sépare réellement de lui, et il la proclame. En revanche, cette saisie, soudaine et inexpliquée, de Jésus dans le plus profond de

son être, signifie l'enjambement total de cet éloignement. Cette proclamation suppose une démarche qui articule dans un seul « cri » la perception douloureuse d'une distance irréductible (cf. v. 46 : l'imparfait « était assis ») et la saisie paradoxalement directe et juste de l'objet (« fils de David ») ; démarche qui fait la synthèse miraculeuse de deux expériences antithétiques, celle de l'éloignement (sensible) et celle de la proximité (réelle).

Il importe d'examiner aussi de près la seconde proclamation ou supplique de l'aveugle L'intervention des « beaucoup » (v. 48) entraîne l'idée d'intensité. Celle-ci est accentuée par la formule adverbiale « de plus belle » et l'emploi de l'imparfait (« criait », v. 48), qui implique la continuité de cette intensité. De plus, « Jésus » a disparu de la formule d'invocation. Seul, le titre « fils de David » demeure. L'éloignement est donc total et la foi est pure ; l'obstacle que constitue la foule le signifie fortement.

C'est ici qu'intervient la rupture marquée par l'arrêt de Jésus (v. 49 : « s'arrêtant ») : rupture décisive qui va donner à l'aveugle mendiant la mobilité et lui valoir la proximité.

Le mot *Rabbouni*[25] est la consécration de cette proximité. Mais, c'est une nouvelle fixité qu'il exprime dans le repos de la rencontre et qui compromet nécessairement la proximité, née de la mobilité et confirmée obligatoirement par elle. Il se situe entre deux paroles de Jésus : une parole d'appel (« rappelez-le ») et une parole d'envoi (« va »)[26]. Chacune d'elles s'articule avec l'arrêt de Jésus et la rupture doublement créatrice qu'il représente. Le tableau suivant l'indique bien :

---

25 Voir G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, nouvelle éd., Darmstadt, 1965, pp. 272-276 ; T. W. N. T., VI, 964-966 ; STRACK-BILLERBECK, II, p. 25. Dérivées de *rab* (« Seigneur », « Maître »), les formes plus solennelles *rabbân, rabbôn, rabbôni* ou *rabbouni* (« (Mon) Maître », « (Mon) Seigneur ») étaient généralement réservées à Dieu dans la littérature juive tardive (par exemple dans la formule : « Seigneur de l'univers »). La vocalisation néo-testamentaire *rabbouni* (ce terme ne se rencontre que deux fois dans tout le N.T., ici et en Jn 20, 16) se retrouve dans le Targum Palestinien du Pentateuque, où le mot est volontiers appliqué aux hommes. Voir : M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1954², p. 21. Dans le contexte de Marc, ce terme peut refléter la vénération et l'intimité conjugées.

26 « Va » *(hypage ;* ou : « Allez », *hypagete)* est souvent employé par Marc (et Matthieu) dans le cadre d'une mission confiée par Jésus : au lépreux (1, 44) ; au possédé de Gérasa (5, 19) ; à l'homme riche (10, 21) ; aux deux disciples qui iront préparer l'entrée à Jérusalem (11, 2) ; aux deux autres qui iront préparer la Pâque (14, 13). C'est seulement dans le grec tardif (papyri, Nouveau Testament) que ce verbe, au présent, signifie « aller » par opposition à « venir » *(erchesthai)*.

Jésus, s'arrêtant

Appelez-le

/Ayant bondi

il vint à Jésus

Rabbouni

Va

/Et aussitôt

il vit

il —— suivait sur

le ———— la route

Cette rupture, qui permet à l'aveugle et à Jésus — les deux étant réduits à la fixité — de se rejoindre, éclate en deux consignes parallèles et complémentaires : l'une entraîne la mobilité (« appelez-le ») et la proximité soudaine (« ayant bondi, il vint à Jésus »), l'autre (« Va ! Ta foi t'a sauvé ») donne à cette proximité d'être définitivement acquise et confirmée dans une nécessaire mobilité, sans laquelle elle ne peut durer : aussi débouche-t-elle sur le don soudain de la vue (« il vit », à l'aoriste, comme « il vint »). La vue permet d'être proche à distance ; et le fait de son recouvrement s'impose comme signe spontané du don de la foi, vision à distance : la cécité signifiait l'éloignement dans la proximité ; aussi est-elle naturellement le signe de l'absence de la foi (savoir que « Jésus le Nazaréen » est là, mais ne pas saisir qu'il s'agit du « fils de David »). Il est dès lors fort compréhensible que, dans ce récit de Marc qui nous montre dès les premiers mots la foi d'un aveugle, ce dernier soit considéré et se comporte comme n'étant pas ou n'étant plus aveugle, tandis que la guérison n'est pas encore signalée comme réalisée. Ces incohérences narratives du texte s'insèrent en fait dans une logique inédite : celle de la conversion qui défie à la vérité toutes les logiques !

On comprend donc que le miracle de la foi — proximité dans l'éloignement — soit signifié par l'ouverture des yeux qui permet d'être proche à distance. La parole « va » implique une rupture (que *Rabbouni* semblait vouloir nier), la rupture nécessaire à l'homme qui « voit » dans la foi, c'est-à-dire qui « suit » Jésus sur sa route : ce qui suppose la « vision » de la foi et la

distance nécessaire à son exercice ; car la foi remplit cette distance, que paradoxalement elle exige.

3. *Eléments d'une conclusion*

1. Un premier essai de conceptualisation des diverses oppositions et corrélations relevées en Mc 10, 46-52 a conduit à dégager dans ce texte le passage d'une situation d'*exclusion,* de *fixité* et d'*éloignement* à une situation d'*inclusion,* de *mobilité* et de *proximité.* L'arrêt de Jésus « sur la route » joue un rôle stratégique dans ce processus.

L'étude du dialogue entre Jésus et Bartimée est venue renforcer et préciser cette première approche. Les concepts d'éloignement et de proximité ont pris un relief particulier : ils semblent dominer tous les autres. En réalité, « *cécité* » et « *vision* », l'une symbolisant *l'éloignement dans la proximité,* l'autre *la proximité dans l'éloignement,* sont les idées dominantes de l'ensemble du texte. C'est autour d'elles que tout paraît s'articuler.

Une étincelle miraculeuse jaillit dès le verset 47. On découvre alors ce merveilleux paradoxe : « l'aveugle » (c'est-à-dire, celui qui est loin réellement quoique proche corporellement) « voit » qui est Jésus, dans une saisie totale (« fils de David ») qui lui donne d'être réellement proche (par le « cri » ou le « saut » de la foi) alors qu'il est corporellement lointain (par la coupure de la cécité). Le miracle de la foi est donc acquis, et le récit de la guérison (celle-ci n'est que suggérée, elle n'est pas décrite) le signifie avec une convenance parfaite.

2. Or, la proximité (de la foi) doit durer. La mobilité est le facteur nécessaire de cette durée (« il le suivait sur la route », à l'imparfait) ; dès lors, elle réclame nécessairement l'inclusion « dans le chemin ».

La proximité a été acquise, au terme d'un mouvement déclenché par une rupture (« Jésus, s'arrêtant ») et suscité par un appel (« appelez-le »). Sa possession décisive dépend d'une autre rupture (« va »), qui l'engage dans un dynamisme désormais permanent, « sur la route » (ou : « dans le chemin »). Par cette seconde rupture, cette « route » est désignée comme unique et nécessaire à celui qui « voit », c'est-à-dire à l'homme qui a la possibilité

d'être proche à distance, et à celui qui « croit », c'est-à-dire à l'homme qui a la capacité de saisir directement la totalité de l'objet par delà tout éloignement.

Il ne peut y avoir d'interruption à cette « vision », qui exige que la totalité de ce processus miraculeux issu d'une *première rupture* (« Jésus, s'arrêtant ») et confirmé par une *seconde rupture* (« va »), soit le nœud permanent et fécond d'une expérience nouvelle, celle du croyant. « Croire », c'est donc « voir » ; mais c'est surtout « suivre » Jésus (« il vint à Jésus... et il le suivait... ») : ce qui implique le dynamisme d'une démarche qui comble sans cesse une distance indispensable à la libre possession de l'unique proximité, celle de la foi.

3. Les analyses et réflexions qui précèdent invitent à élargir la lecture de Mc 10, 46-52 à un espace rédactionnel et à un horizon sémantique plus vaste. Un texte est un « tissu » (selon l'étymologie du terme) dont les fibres ne sauraient être arbitrairement sectionnées. Il est solidaire d'un contexte, autrement dit de tout ce qui est « tissé-avec » lui (*cum-textu*).

Il faut remonter à Mc 10, 32 pour déceler l'ouverture de la section marcienne dans laquelle s'insère la guérison de Bartimée.

Voici le texte de ce verset :

« Or, ils étaient sur la route (*en têi hodôi*)
montant à Jérusalem,
et Jésus marchait devant eux, et ils étaient dans la stupeur ;
et ceux qui suivaient (*akolouthountes*) étaient effrayés... »

Les fibres vitales de Mc 10, 46-52 semblent, en partie du moins, partir d'ici. Il leur manque d'être reliées entre elles organiquement. La route (hê odos) est désignée. C'est celle de *Jérusalem.* C'est sur elle que Bartimée suivra Jésus (v. 52). Mais, en 10, 32, on relève l'absence d'une relation quelconque avec Jésus. Ce dernier marche devant, les autres « suivent ». Il n'est pas dit qu'ils « le » suivaient. Bien au contraire, ils sont dans la crainte, ce qui indique une rupture avec l'objectif de cette marche et donc avec Jésus en personne qui la guide. En dépit de l'évidente continuité d'itinéraire, la rencontre de l'aveugle et sa « guérison » sont une donnée totalement nouvelle : désormais, l'aveugle est « sur la route », le mendiant est « dans le chemin » (*en têi hodôi*). Et la démarche de Bartimée révèle la cécité, c'est-à-dire l'éloignement des voyants, qui cheminent dans la crainte (v. 32).

Le circuit ouvert en Mc 10, 32 n'est ni interrompu ni fermé en 10, 52. La phrase conclusive « et il le suivait sur la route » est davantage une ouverture qu'une clôture. Un événement profond et mystérieux se poursuit. Marc en rend compte dans le récit qui suit immédiatement la guérison de l'aveugle, l'entrée à Jérusalem. Les « nombreux » (*polloï*) qui étaient opposés à Bartimée (10, 48) reconnaissent le Messie (11, 8-10) ; ils clament cette messianité davidique de Jésus qu'ils refusaient auparavant. Tous sans exception (en 11, 9, la formule «ceux qui marchaient devant et ceux qui suivaient » signifie : « tous ceux qui marchaient sur la route ») proclament non plus le titre messianique dont l'usage avait été refusé à l'aveugle, mais son contenu exact : « ils criaient... » (à l'imparfait, comme le « cri de la foi » de Bartimée après l'intervention hostile de cette même foule). Dès lors, il apparaît nettement que Mc 10, 46-52 s'insère dans un bloc rédactionnel auquel on peut donner comme limites : Mc 10, 32 et Mc 11, 10.

4. La forme verbale « ils viennent » (v. 46) a trouvé le terme adéquat à l'itinéraire qu'elle désignait : *Jérusalem.* Ainsi, le miracle de la foi, signifié par la guérison, s'insère-t-il dans la montée de Jésus jusqu'au lieu désigné de son sacrifice salvateur, autrement dit plonge-t-il nécessairement le croyant dans la réalité permanente et toujours actuelle de cet événement, signifié par le paradoxe de la croix (n'est-ce par le sens de la rupture marquée par l'arrêt de Jésus sur sa route ?). De plus, c'est manifestement dans la réalité vécue du Jésus de l'histoire que tout acte de foi, toute ouverture des yeux, apparaît nécessairement s'enraciner.

André PAUL.

La violation du Sabbat

Une lecture de Marc 3, 1-6

Cet essai de lecture doit faire l'objet de quelques remarques préliminaires. En effet, le texte choisi, même si l'on y ajoutait ses parallèles en Matthieu et Luc, est beaucoup trop court pour se prêter à une analyse structurale type ; celle-ci aurait besoin d'une tout autre surface de texte pour être développée dans toutes ses directions. Ce sont donc seulement certains aspects de la méthode qui seront présentés ici ; encore seront-ils appliqués à titre d'hypothèse que devraient confirmer d'autres analyses menées sur d'autres textes de Marc. D'autre part, il faut dire à ceux qui n'ont pas participé à la session de l'Arbresle que cette lecture a été présentée comme un exemple, parmi d'autres, des approches possibles d'un texte. Le structuralisme n'est devenu ni la mode, ni la méthode unique des Equipes de recherches bibliques. Enfin, le caractère très scolaire de l'exposé fait à l'Arbresle ne permettait pas de le reproduire tel quel. Aussi ne trouvera-t-on pas ici tout ce qui a été dit. Certaines précisions jugées nécessaires ont, par contre, été ajoutées. On en retiendra sans doute que faire l'analyse structurale d'un récit, ce n'est pas rechercher *le* sens du texte, comme on le fait dans une explication classique de texte, mais décrire comment l'homme, par l'écriture, donne du sens aux choses [1].

---

1 Etant donné le genre de cette étude, nous n'avons pas fait référence aux commentaires classiques. Mais le lecteur y retrouverait bien des notations de détail qui recoupent nos observations. Cf. notamment W. GRUNDMAN, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin, 1968⁴ ; E. LOHMEYER, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, 1967 ; E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, Berlin, 1966 ; V. TAYLOR, *The Gospel according to st Mark*, Londres, 1962 ; C.E.B. CRANFIELD, *The Gospel according to St Mark*, Cambridge, 1963².

Pour l'analyse structurale du récit, il n'existe pas d'étude correspondant au degré zéro. Le livre de J.B. FAGES, *Comprendre le structuralisme*, Collection Regard, Privat, 1968 et la notice de Ch. PAYOT, Bulletin du C.P.E.D., nov. 1969, p. I - XIV, donneront un aperçu très général sur « Les structuralismes ».

On peut s'initier pourtant en lisant dans l'ordre suivant, si possible :

Recherches de Sciences Religieuses, janvier-mars 70, tome 58, n° 1.

Communications, 8, 1966, Seuil.

A.J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, Larousse, 1966.

» *Du Sens-Essais sémiotiques*, Seuil, 1970.

R. BARTHES, *S/Z*, Seuil, 1970.

Le degré zéro de l'Ecriture, Gonthier, 1966.

V. PROPP, *Morphologie du conte*, Seuil, collection Points, 1970, (traduction d'un ouvrage paru en 1928).

1. LE CONTEXTE ET SA STRUCTURE

1. Un simple coup d'œil au contexte antérieur conduit à voir un lien étroit entre l'épisode des épis arrachés (2, 23-28), qui se termine par une déclaration sur le sabbat, et cette guérison de la main sèche (c'est-à-dire paralysée) un jour de sabbat. On peut déjà noter que ce lien est un lien d'opposition entre le dire et le faire. « *Jésus leur disait : le Fils de l'homme est maître même du sabbat* ». En guérissant l'homme à la main sèche, Jésus passe de la théorie à la praxis.

2 .Mais dès le premier verset, « *Et il entra de nouveau dans une synagogue* », la locution adverbiale « de nouveau » renvoie à un contexte plus vaste. Ce « de nouveau » implique une première entrée, ou au moins une entrée précédente. Il s'agit de Marc 1 ,21 : « *Ils entrèrent à Capernaüm et aussitôt, le sabbat, étant entré dans la synagogue* (Jésus) *enseignait* ». Or c'est dans cette synagogue que Jésus allait guérir un démoniaque (v. 23-28). On conclut souvent de ce parallèle qu'il doit s'agir, dans les deux cas, de la même synagogue, celle de Capernaüm. Il est sans doute plus important de souligner ce mouvement d'entrée en synagogue (il n'y a pas d'article en 3, 1), quelle que soit cette synagogue. Le texte lui-même élargit donc les limites du récit, se réfère à un autre récit. Comment s'organise la matière de ce contexte ?

3. La première scène, à l'intérieur de la synagogue (Mc, 1,21-28, où nous retrouvons une opposition entre dire : « *il les enseignait comme ayant autorité* », v. 22, et faire : « *Il commande même aux esprits impurs et ils lui obéissent* », v. 27) est précédée par l'appel des premiers disciples (1, 16-20) dont le récit est introduit par une notation topographique : « *En passant le long de la mer de Galilée* ». Si nous tentons de suivre le fil de ce code topographique, nous voyons apparaître une succession de déplacements qui s'organisent autour de quelques oppositions fondamentales :

terre	vs[2]	mer
bourg habité	vs	lieu désert
Galilée	vs	Capernaüm (du type englobant vs englobé)
entrée	vs	sortie (du type intérieur vs extérieur)

2 Le sigle vs exprime la relation d'opposition.

Ces déplacements recouvrent un certain nombre de conjonctions (des hommes viennent à Jésus, par ex.) et de disjonctions (Jésus s'éloigne des hommes, cf. 1, 34) qui modifient la composition des différents groupes d'acteurs ; ceux-ci se font et se défont selon les fonctions qui sont les leurs au cours du récit. Nous aurons à revenir sur ce point. Relevons pour l'instant que la mention d'un déplacement par rapport à la mer revient par trois fois. En 1, 16, pour préciser le lieu de l'appel des quatre premiers disciples ; en 2, 13, juste avant l'appel de Lévi ; en 3, 7 enfin dans le verset qui suit immédiatement la guérison de l'homme à la main sèche : « *Jésus se retira vers la mer avec ses disciples* ». Le bord de la mer, la direction de la mer, sont marqués d'un signe positif ; c'est là que Jésus trouve ses disciples, c'est là qu'il enseigne sans rencontrer, semble-t-il, d'opposition.

Nous voyons donc se détacher trois ensembles (1, 16 - 2, 12 ; 2, 13 - 3, 6 ; 3, 7-35) qui commencent tous trois par une précision de lieu qui est comme un point de départ (le bord de la mer) et par un choix de Jésus : les quatre disciples, Lévi, le choix des Douze. Après quelques péricopes décrivant les activités de Jésus, ces trois ensembles s'achèvent sur la réaction des assistants devant la personne de Jésus :

— « *Nous n'avons jamais rien vu de pareil* » (2, 12).

— « *Les pharisiens tenaient conseil avec les Hérodiens en vue de le perdre* » (3, 6).

— « *Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur, ma mère* » (3, 35).

Les premiers chapitres de l'évangile de Marc soulignent ainsi la grande option qui va se poser à tous ceux qui se trouveront devant Jésus, — ralliement ou opposition —, et nous font assister à la naissance de la communauté nouvelle de ceux qui suivent Jésus, face à celles qui existent déjà, la famille ou les pharisiens par ex. De façon très globale, les trois ensembles que nous avons relevés semblent répondre à l'ordre

— ralliement
— opposition
— ralliement vs opposition [3]

[3] Dans certains cas, cette opposition pourrait être rendue par d'autres termes foi vs incrédulité. Pour ces premiers chapitres, il semble préférable de garder l'idée de déplacement, de distance : on va à Jésus ou au contraire on reste en face de lui.

4. Le récit que nous étudions se trouve dans le second ensemble. Examinons celui-ci de plus près. Il relate l'appel de Lévi et une série de trois objections auxquelles Jésus va répondre ; la guérison de la main sèche clôt cet ensemble.

Le sujet des trois objections est exprimé sous forme de questions : Pourquoi ?

— « *Pourquoi mange-t-il avec des pécheurs ?* »
— « *Pourquoi tes disciples ne jeûnent-ils pas ?* »
— « *Pourquoi font-ils ce qui n'est pas permis le jour du sabbat ?* »

Plusieurs remarques sont à faire :

a. Jésus n'est pas directement pris à partie par ses adversaires. C'est aux disciples qu'ils posent une question à propos de Jésus (2, 16) et à Jésus qu'ils posent deux questions au sujet de la conduite des disciples. Ces différents *actants* [4] se séparent ou se rejoignent (par ex. : Jésus avec ou sans ses disciples ; disciples de Jean-Baptiste plus disciples des pharisiens ; pharisiens avec ou sans les hérodiens, etc...) selon qu'ils jouent ou non le même rôle. Sans entrer dans une analyse de détail de ces différents actants, on peut noter que l'actant « Jésus » ne se disjoint pas, dans la controverse, de l'actant « disciples », face à l'actant opposant « les pharisiens » qui a pourtant tenté cette disjonction. Le fait que les pharisiens soient présentés comme des hommes qui évitent d'affronter Jésus en face, qui posent des questions pour s'informer au lieu de prononcer des jugements de condamnation, montre que l'actant « les pharisiens » refuse de jouer le rôle d'opposant ; il en est au stade du traître masqué qu'il va falloir démasquer [5].

b. Les trois questions « Pourquoi ? » touchent toutes au même domaine : être à table avec, jeûner, faire un travail pour se nourrir. Elles relèvent donc toutes trois du code alimentaire et c'est ce qui donne une certaine unité à leur accumulation. Mais alors que la première relève plus, en fait, du code social des convenances (ce qui se fait vs ce qui ne se fait pas), la seconde vise une pratique religieuse (jeûner vs non jeûner) tandis que la

4 Actant : acteur ou groupe d'acteurs jouant le même rôle, ayant une même fonction déterminée. Les actants ne sont pas seulement les personnes ; le sabbat, la loi, sont ou peuvent être des actants, de même que la maladie, la peur, la pierre du tombeau, etc...

5 Cf. A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, p. 178-179.

dernière concerne le respect de la loi (prescrit vs interdit). C'est par là que le récit de guérison qui suit se trouve étroitement soudé à la troisième question.

c. A ces trois « Pourquoi ? », Jésus ne répond pas « Parce que... ». Qu'il s'agisse de ce que font ses disciples ou de ce qu'il fait lui-même, il répond par une déclaration qui concerne sa personne. Au pourquoi sur des actes, il répond comme si la question était « Qui es-tu ? ». A la fausse question sur le faire, il donne la vraie réponse, celle qui concerne son être :

— Je suis le médecin qui est venu appeler les pécheurs

— Je suis l'époux

— Je suis le Fils de l'homme, maître du sabbat.

C'est parce que le héros a conscience d'être ceci, ceci et cela qu'il a autorité pour faire ou laisser faire par ses disciples. Chacune des trois réponses de Jésus est, de ce point de vue, la marque d'une rupture avec ses interlocuteurs, par un changement de plan. A l'opposition faire vs être correspond sans doute paraître vs être.

d. Cette question concernant la personne de Jésus, « Qui est-il ? », les pharisiens ne l'ont pas directement posée. Les scribes, en 2, 3, l'ont amorcée : « *Qui peut pardonner, si ce n'est Dieu seul* » ? La réponse était évidemment : « Personne », et, de ce fait, ambiguë, puisque Jésus manifeste la réalité du pardon par la guérison du paralytique. Mais dès le premier chapitre, l'évangile a déjà affirmé à plusieurs reprises la véritable identité de Jésus. Il est le Fils de Dieu, selon l'évangéliste (1, 1), le Fils bien-aimé d'après la voix céleste entendue au baptême (1, 11), le Saint de Dieu, pour le possédé qui va être guéri (1, 25). Si nous nous reportons maintenant au contexte ultérieur, nous voyons qu'après les démêlés avec les pharisiens, d'autres déclarations définissent qui est Jésus. Si les esprits impurs le reconnaissent comme Fils de Dieu (3, 12), sa parenté pense qu'il est fou (3, 21) et les scribes que Béelzébul, le prince des démons, est en lui (3, 22-30). La guérison de l'homme à la main sèche est un des éléments qui contraint les pharisiens à passer de la question « Pourquoi ? » à la question « Qui est-il ? » C'est la violation du sabbat par Jésus lui-même qui les oblige à se prononcer sur sa personne et lorsqu'ils le font c'est pour faire une déclaration qui le condamne. Face à Jésus, les avis ne sont plus unanimes : à ceux

qui disent qu'il vient de Dieu répondent ceux qui pensent qu'il vient de Satan.

e. On pourrait encore relever, dans cette suite de péricopes, une autre succession, celle qui suit le parcours syntaxique relevé par Greimas, dans la recherche qu'il poursuit pour donner à l'analyse narrative des modèles formels élaborés à partir des catégories de type linguistique. Pour l'exposé de la théorie, nous renvoyons à son étude sur les « Eléments d'une grammaire narrative » [6]. Nous noterons simplement ici un aspect de cette théorie :

A côté des énoncés narratifs simplement descriptifs (ex. : Jésus entre dans la synagogue), on peut voir qu'un récit ou un discours est aussi constitué par divers types d'énoncés modaux qui font intervenir les catégories du vouloir, du savoir et du pouvoir (ex. : Si tu le veux, tu peux me rendre pur). Greimas indique comme suit une première hiérarchie des valeurs modales qui, au niveau de la syntaxe, organise le discours dans l'ordre :

vouloir pouvoir savoir faire

Autement dit, le faire implique un vouloir, un savoir et un pouvoir [7]. Dans la suite des épisodes que nous étudions, on retrouverait facilement cette orientation [8] : avant le faire, nous avons en effet une suite d'énoncés modaux :

Jésus { *ne veut pas* appeler des justes, être le médecin des bien-portants
veut appeler des pécheurs, être le médecin des malades (2, 17).

Jésus *sait* que neuf et vieux ne sont pas conciliables (2, 21-22).
ce que l'Ecriture lui a enseigné (2, 25-26)
que le sabbat est fait pour l'homme (2, 27).

Jésus a *pouvoir* sur le sabbat : il en est maître (2, 28).

C'est en fonction de cette série d'énoncés que Jésus passe au *faire :* il guérit un malade le jour du sabbat [9].

---

6 *Du sens,* p. 157-183.

7 *Du sens,* p. 179.

8 Sans doute dans la mesure où les différentes épreuves, dont nous parlerons plus loin, recoupent ces énoncés modaux.

9 Nous ne transcrivons pas ces différentes phrases en énoncés sémantiques, pour ne pas rebuter le lecteur profane. Ceux qui *voudront, pourront* le *faire* sur les modèles donnés par Greimas, p. 168 ss. Par ex. :
Fonction : vouloir/Sujet : Jésus (Fonction : guérir ; Actant : Jésus ; Objet les malades)
F : pouvoir/S : Jésus ; O (F : faire ; A : Jésus ; O : quelque chose le sabbat).

2. PREMIÈRE LECTURE DU TEXTE

Le récit de guérison va donc se présenter comme une illustration de l'affirmation du pouvoir de Jésus sur le sabbat en tant qu'il est le Fils de l'homme. Ce lien est d'autant plus à souligner (dire vs faire), que cette guérison un jour de sabbat n'est pas la première. A lire naïvement Marc 1, 21-27, le possédé a été guéri dans la synagogue de Capernaüm un jour de sabbat, sans qu'aucun reproche soit fait à Jésus [10]. La présence des pharisiens, il est vrai, n'est pas mentionnée. C'est que le contexte est volontairement différent. Nous avons déjà vu que 3, 1 renvoie aussi à cette première guérison dans une synagogue.

1. Intitulé dans les éditions modernes tantôt « l'homme à la main sèche », tantôt « la guérison de la main sèche », ce court récit n'est pas facile à classer. Relève-t-il du genre littéraire des récits de guérison, ou de celui des controverses ? Une première analyse littéraire nous fait apercevoir un curieux entrecroisement des personnages et de leurs rapports :

v. 1 « *Jésus entra de nouveau dans la synagogue*

	Guérison	Controverse
v. 1	*Il y avait là un homme qui avait la main sèche*	
v. 2		*Ils observaient Jésus pour voir s'il le guérirait le jour du sabbat*
v. 3	*Jésus dit à l'homme : lève-toi là, au milieu*	
v. 4		*Il leur dit : Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver une personne ou de la tuer ?*

10 Certes, l'histoire des formes nous a appris à tirer argument de menus faits semblables dans un sens différent. Un raccord comme « *Et il y avait justement dans leur synagogue un homme possédé d'un esprit impur* » (1, 23) montre bien que l'évangéliste a reçu de la tradition une matière dépourvue de cadre géographique et chronologique précis. La tradition rapportant ce récit de guérison ne mentionnait pas nécessairement qu'elle avait eu lieu un jour de sabbat. C'est en construisant cette journée à Capernaüm que l'évangéliste en a fait une guérison sabbatique. Mais il importe justement de chercher quel sens prend ainsi le texte, sans trancher la question de savoir si l'auteur le lui a donné consciemment ou non.

v. 5a	*Mais ils gardaient le silence,* etc...
v. 5b *Il dit à l'homme : Etends ta main. Il l'étendit et sa main fut guérie*	
v. 6 *Les pharisiens sortirent,* etc... »	

Une conclusion hâtive pourrait conduire à voir là deux récits distincts que la tradition pré-évangélique aurait déjà confondus. Un indice révélateur est que Marc ne situe pas d'emblée sa scène le jour du sabbat. Il faut attendre le v. 2 : ...« *pour voir s'il le guérirait le sabbat* ». C'est encore plus net chez Matthieu : la mention du sabbat est liée à la question de la permission sabbatique qui fait l'objet de la controverse (12, 10). Luc au contraire, toujours soucieux de clarté, a précisé le temps en même temps que le lieu : « *Un autre sabbat, il entra dans la synagogue* » (6, 6). Deux formulations semblent possibles :

— à l'occasion d'une polémique avec ses adversaires, Jésus guérit un homme paralysé ;

— à l'occasion d'une guérison, Jésus polémique avec ses adversaires.

2. Si l'on veut bien se reporter au schéma général que suivent les récits de guérison [11], on reconnaîtra que la plupart des éléments sont absents de Mc 3 :

Schéma général	Marc 3
Le malade vient (ou est amené) au guérisseur	Le malade est là. C'est le guérisseur qui vient au malade
Enoncé des aspects de la maladie	Le malade ne dit rien et ne demande rien
Demande de guérison	
Enquête du guérisseur	néant
Acte ou parole entraînant la guérison	Parole et acte entraînant la guérison
Réaction du malade ou des spectateurs	Sortie des pharisiens

11 Cf. Supra. A. DUPREZ, en particulier pp. 9-10 et 14.

La pointe du récit se trouve-t-elle dans la guérison de cette main ? Ou est-ce la question posée aux adversaires et laissée sans réponse ?

3. LES MODÈLES

Pour tenter d'y voir plus clair, nous pouvons employer un certain nombre d'éléments et de schémas opérationnels que nous fournit l'analyse structurale du récit. Cette méthode, ou plutôt cette recherche [12], a pour projet d'examiner les règles de fonctionnement, de voir comment prend naissance le sens (ou les sens) d'un texte et ce, en mettant à profit tous les travaux que le développement de la linguistique moderne a fait fleurir depuis le début du siècle. Nous suivrons surtout les modèles proposés par Greimas dans ses études de sémantique structurale [13].

1. Le premier de ces modèles est le schéma actantiel mythique [14]. Il permet de voir comment s'organisent les relations des différents actants. Il a été mis au point par Greismas, notamment à partir des travaux de Propp sur les contes russes [15] et de Souriau sur les situations dramatiques [16]. Le principe en est le suivant : il peut y avoir de nombreux personnages dans un récit donné, mais le nombre de fonctions qu'ils peuvent remplir est réduit à six. Quelles sont ces fonctions ?

Un sujet (S) désire un objet (O), provenant d'un destinateur (D^1) et qui doit être communiqué à un destinataire (D^2).

$$S \text{ vs } O$$
$$D^1 \text{ vs } D^2$$

---

12 « Une méthode scientifique qui est à peine une méthode et qui n'est certainement pas une science » dit R. BARTHES (R.S.R., 58/1, 1970, p. 19) avec, nous semble-t-il, un excès de modestie.

13 La sémantique est la science du signifié, à distinguer de la sémiologie, science du signifiant. Ces termes recouvrent une des distinctions fondamentales introduites par F. DE SAUSSURE en linguistique : le signe est le rapport de signification qui unit le signifiant (partie visible et matérielle du signe) au signifié (qui en est la partie cachée). Cf. GREIMAS, *Sémantique structurale*, p. 10-11. La sémiotique, elle, a pour objet les multiples formes de la signification.

14 *Sémantique structurale*, p. 180.

15 Cf. note 1.

16 E. SOURIAU, *Les deux cent mille situations dramatiques*, Paris, 1950.

A ces deux catégories actantielles qui tournent autour de l'objet (qui est soit objet de désir : S → O, soit objet de communication : D^1 — O → D^2), il faut en ajouter une troisième, axée sur le sujet et son désir. Il s'agit de l'Adjuvant (Ad) et de l'Opposant (Op) qui peuvent aider le sujet ou s'opposer à lui dans la satisfaction de son désir. Nous écrivons comme suit cette catégorie :

Ad vs Op

Pour exprimer les différentes relations de ces actants entre eux, Greimas a proposé le schéma :

$$\begin{array}{ccccc} D^1 & - & O & \rightarrow & D^2 \\ & & \uparrow & & \\ Ad & \rightarrow & S & \leftarrow & Op \end{array}$$

Ce schéma actantiel se révèle à l'usage très facilement « opérationnel ». En prenant les différents actants et en analysant leur fonction, on voit immédiatement les rapports qu'ils entretiennent. Prenons pour exemple un texte étudié au cours de cette session, l'aveugle de Jéricho (Marc 10, 46-52). Le schéma actantiel sera :

$$\begin{array}{ccccc} \text{Jésus} & - & \text{Vue} & \rightarrow & \text{Bartimée} \\ & & \uparrow & & \\ \text{Foi} & \rightarrow & \text{Bartimée} & \leftarrow & \text{Plusieurs (v. 48)} \end{array}$$

Selon les différentes séquences du récit, on trouverait encore un autre adjuvant : ceux qui appellent Bartimée en lui disant : « courage ».

Curieusement, la variante du récit Matthieu selon laquelle Jésus ne prononce pas la parole : « *Ta foi t'a sauvé* », mais fait un geste et touche les yeux, suggère un schéma différent [17] :

$$\begin{array}{ccccc} \text{(Dieu)} & \rightarrow & \text{Vue} & \rightarrow & \text{Aveugles} \\ & & \uparrow & & \\ \text{Jésus} & \rightarrow & \text{Aveugles} & \leftarrow & \text{la foule (v. 31)} \end{array}$$

2. Le second modèle concerne l'organisation des épreuves par lesquelles le héros doit passer pour mener à bien la tâche qui

17 C'est, du moins, une des interprétations possibles de cette variante.

lui est fixée. Au départ, il y a constatation et exposé d'un manque ou d'une perte d'objets dont sont victimes une communauté ou un individu. Ces objets sont en général au nombre de trois : objet-vigueur, objet-bien, objet-message, qui, grâce au héros, seront récupérés à la fin de l'épisode. Ainsi, pour prendre encore un exemple dans un texte étudié, Naaman retourne dans son pays avec la santé (objet-vigueur), de la terre d'Israël (objet-bien) et la foi au Dieu d'Israël (objet-message).

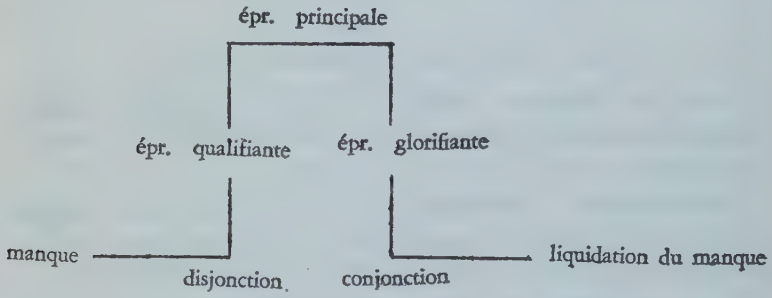
Le héros qui part à la recherche ou à la conquête de ces biens manquants se sépare de sa communauté d'origine (disjonction) pour mener à bien son entreprise. Il va passer par trois sortes d'épreuves :

— épreuve qualifiante, au cours de laquelle il reçoit l'adjuvant nécessaire pour affronter l'épreuve suivante

— épreuve principale au cours de laquelle le héros récupère le bien manquant

— épreuve glorifiante, au cours de laquelle le héros doit être reconnu comme héros par les siens qu'il retrouve en fin de récit (conjonction).

Il arrive que certaines épreuves soient des échecs ; elles doivent alors être recommencées.



Ici encore, l'aveugle de Jéricho serait une heureuse illustration :

— épreuve qualifiante : v. 47-48. Reconnaissance de Jésus comme Fils de David (l'épreuve est redoublée, puisque des opposants y font d'abord échec).

— épreuve principale : v. 49-52a
49-50 : contrat posé et rempli (venir à Jésus)
51-52a : liquidation du manque

— épreuve glorifiante : v. 52b : « *il se mit à suivre Jésus* » ; Bartimée est reconnu comme disciple.

Les déplacements, et notamment les déplacements rapides, sont à relever comme les indices du passage d'une épreuve à une autre ; Marc 10, 50 en est encore un exemple : « *L'aveugle jeta son manteau, se leva d'un bond et vint vers Jésus* » est l'équivalent sémantique du tapis volant ou du cheval ailé qui mène rapidement le héros sur le lieu de l'épreuve.

3. Toute épreuve comporte théoriquement les fonctions suivantes, qui ne sont pas toujours développées dans un récit :

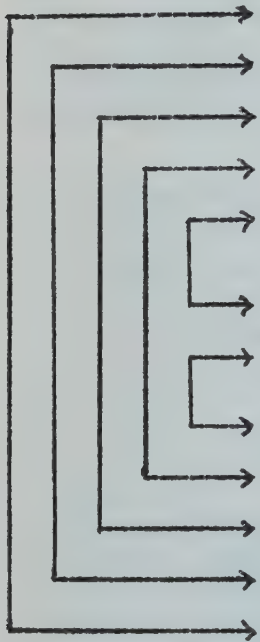
A =	contrat proposé au sujet	: mandement vs acceptation
F =	lutte	: affrontement vs réussite
non c =	liquidation du manque	: conséquence

4. APPROCHE STRUCTURALE DU TEXTE

1. Si nous voulions définir immédiatement les différentes fonctions des actants, la première hypothèse suggérée par l'application scolaire du schéma actantiel serait : l'homme à la main sèche (sujet) désire sa guérison (objet). Jésus serait le destinateur (ou l'adjuvant ?) ; la fonction d'opposant serait tenue par le sabbat ou les pharisiens. On voit aussitôt ce qui ne convient pas. Nulle part il n'est exprimé que le malade désire et demande sa guérison. Il y aurait bien liquidation d'un manque, mais est-ce de ce manque qu'il est question ? Une recherche des oppositions que nous pouvons relever dans ces six versets nous éclairera :

Jésus	vs	Ils (v. 2) = les pharisiens (v. 6)
entrer dans la synagogue	vs	sortir de la synagogue
main sèche	vs	main guérie
guérir	vs	respecter le sabbat
leur dire	vs	garder le silence
permis	vs	(interdit)
observer Jésus	vs	les regarder à la ronde
faire le bien	vs	faire le mal
sauver		tuer

Ces diverses oppositions sont réparties dans le récit en une série d'emboîtements, une construction en chiasme, assez remarquables [18] :



2. On note d'abord, étant donné le contexte immédiat qui est une controverse à propos du sabbat, l'opposition significative du mouvement des deux actants par rapport à la synagogue. La synagogue est la maison de la loi. « Ils » (qui ne peuvent être que les pharisiens) sont dans cette synagogue, c'est-à-dire « dans la loi » .Jésus est seul (disjonction d'avec les disciples) ; il est le héros, il part en solitaire pour le lieu du combat qui est la synagogue. La déclaration prêtée à Jésus immédiatement avant cette scène le met quasiment « hors la loi ». L'enjeu du combat, c'est la loi .A la fin de la séquence, les pharisiens sortent de la synagogue : ils sont « hors la loi » et Jésus, restant maître du terrain, est réintégré « dans la loi ». Jésus a débusqué les pharisiens

18 Pour des nécessités d'impression, le signe ' est à lire comme une barre au dessus de la lettre et exprime la négation ; ex. a' = non a. Nous hésitons à inclure une autre opposition possible : (se) lever vs étendre (la main), du type vertical vs horizontal. Si l'on devait la retenir, elle s'intègrerait aussi, avec un décalage, entre c et d et entre c' et b'.

embusqués dans la maison de la loi, où le malade semble faire surtout figure d'appât préparé pour le piège. Puis, la victoire remportée, le héros rejoint ses disciples (conjonction ; cf 3, 7).

On notera ensuite, comme confirmation à cette première observation, que le centre du récit est constitué, non par la guérison, mais par l'affrontement (d, e, f, d', e', f') et que l'attaque, portée par Jésus, a pour sujet une interprétation des dispositions légales = permis vs (interdit). Il est typique enfin que toute la scène se déroule comme si elle n'avait aucun autre spectateur que le malade qui ne dit mot. Tout se passe entre les deux adversaires.

3. Cette dernière remarque est peut-être à mettre en rapport avec la structure élémentaire de la signification. Greimas l'a bien montré [19], cette structure est le développement logique d'une opposition (du type haut vs bas, par ex.) dont les termes sont entre eux en relation de contrariété. A partir de cette structure élémentaire, Greimas a pu constituer un schéma qui rend compte de la transformation des valeurs de contenu et définit une unité de la syntaxe narrative. Cette unité narrative particulière, dénommée « performance », est un modèle apte à recevoir toute sortes de contenus [20]. Pour la reconstituer, il faut qu'on puisse trouver deux sujets :

$$S^1 \quad \text{vs} \quad S^2$$

ou un sujet et un anti-sujet, correspondant à deux faire contradictoires, à partir desquels la performance peut être représentée de la façon suivante :

EN^1	=	F : confrontation	$(S^1 \longleftrightarrow S^2)$
(Enoncé narratif)		(Fonction)	
EN^2	=	F : domination	$(S^1 \longrightarrow S^2)$
EN^3	=	F : attribution	$(S^1 \longleftarrow O)$

O représentant l'objet attribué ; cet objet est le plus souvent arraché à S^2 pour être donné à S^1.

Si nous nous risquons à appliquer ce schéma de la performance à notre récit, nous voyons nettement :

EN^1 : confrontation	Jésus $\longleftrightarrow$	pharisiens v. 1-4a
EN^2 : domination	Jésus $\longrightarrow$	pharisiens v. 4b-5

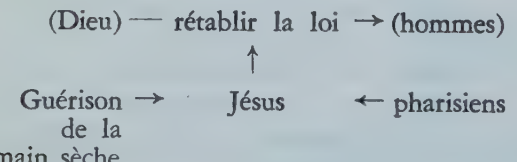
19 *Sémantique structurale*, p. 18-25.
20 *Du sens*, p. 172-174.

Pour la fonction « attribution », on sent qu'il peut y avoir hésitation :

— La sortie de ses adversaires peut être une victoire de Jésus, au moins temporaire.

— Mais c'est surtout une promesse de mort qui lui est faite, promesse qui n'est pas révélée au héros, mais qui est annoncée au lecteur (v. 6). Cela pose une question importante. Cet épisode serait moins un récit de victoire qu'un récit d'échec, une épreuve manquée et à recommencer, s'il avait pour fonction de raconter comment le désir du sujet est satisfait. Mais il s'agit moins ici de désir que de manifestation. C'est à partir de ce v. 6 du chapitre 3 que les pharisiens entrent dans la catégorie « opposant », et avec un coefficient majeur puisqu'il n'est pas simplement question de faire obstacle à certains projets du héros ou même à l'ensemble de son projet, mais de le supprimer physiquement. Pour le lecteur, c'est ce récit qui démasque l'opposant ; il présuppose déjà le complot (14, 1-2) et le récit de la Passion. On serait tenté de parler d'échec, car la victoire de Jésus est une victoire à la Pyrrhus. En fait, c'est une réussite, car au niveau de la narration, il est nécessaire que l'ennemi soit démasqué comme tel.

4. Il est possible maintenant de constituer, à titre provisoire, un schéma actantiel, à partir de l'hypothèse qui semble ressortir des observations précédentes. Jésus, face à ceux qui se montrent des défenseurs zélés de la loi, veut rétablir la loi : il les démasque du même coup [21].



21 Les participants à la session verront que nous insistons moins ici sur l'idée d'une reconnaissance de la personne de Jésus. A la suite de diverses objections, il nous a semblé en effet que cet aspect, très ouvertement présent dans tout le contexte, n'est que sous-jacent ici. Il est bien évident qu'on ne peut échapper à la question : qui est-il pour vouloir rétablir la loi contre les légistes ? Les scribes y répondront plus tard, nous l'avons vu, en disant qu'« il a Belzebul ». Si cet épisode a bien une fonction de révélation dans la trame du récit, si elle oblige ces spectateurs à devenir opposants, il ne faut sans doute pas pour autant considérer cette fonction comme la structure qui rendrait compte, à elle seule, de ces six versets.

Remarque : Dieu, comme souvent dans la littérature biblique, est le destinateur supposé. La loi demeure et n'est pas détruite : on pourrait dire aussi bien « maintenir la loi » contre ceux qui l'ont déformée. Le destinataire est également supposé : on pourrait l'exprimer, sous une forme moins large, par le terme « Israël ». Parmi les destinataires, l'homme à la main sèche est évidemment le premier bénéficiaire.

Ce schéma pourrait paraître encore plaqué sur le texte, si nous n'allions plus loin dans l'analyse.

5. Nous avons vu plus haut que les réponses de Jésus aux objections qui lui étaient faites marquaient trois ruptures. La scène de la synagogue est une rupture plus définitive encore dans la mesure où le héros ne se contente plus de répondre, mais prend l'initiative de la contre-attaque, violente. C'est Jésus qui pose une question : le « *est-il permis le jour du sabbat* » (3, 4) reprend à l'évidence le « *ce qui n'est pas permis le jour du sabbat* » (2, 24). Il est donc vraisemblable que nous nous trouvons devant une épreuve principale. La scène des épis arrachés serait alors l'épreuve qualifiante. Nous y voyons en effet Jésus se qualifier comme héros par sa réponse à ses adversaires. L'objet-vigueur, — ici : être maître du sabbat —, habituellement reçu par le héros au cours de l'épreuve qualifiante, est assez bien « l'équivalent mythique de la modalité du pouvoir » [22]. Enfin, nous reviendrons sur le v. 6 et l'absence apparente d'épreuve glorifiante.

Rappelons les trois fonctions qui constituent une épreuve :

A = contrat
F = lutte
non c = conséquence

Quelle forme revêt le contrat de cette épreuve principale ? Le texte nous fournit un indice au v. 2 : ...« *s'il le guérirait le jour du sabbat* », que nous écrivons :

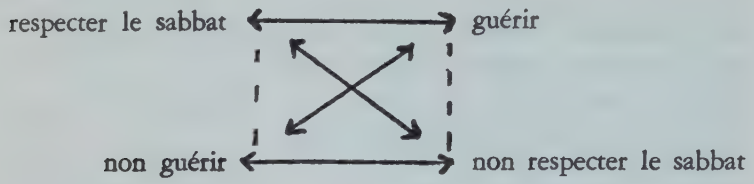
respecter le sabbat vs guérir un malade

La formule du contrat mandement, se traduit pour les pharisiens de la façon suivante : La loi (destinateur) leur ordonne de

acceptation

22 Greimas, *Sémantique structurale*, p. 209.

chômer : *Tu ne feras aucune œuvre en ce jour-là.* Soigner un malade, le guérir, était considéré par les rigoristes qui sont en scène [23] comme un travail. Nous pouvons donc développer la formule [24] :



Habituellement, c'est le traître qui vient rompre le contrat, et il est vrai que le sabbat est bien un des termes du contrat (la loi) entre Dieu et son peuple ; il est même devenu le symbole de cette loi. Aux yeux des pharisiens, Jésus est fort capable de jouer ce rôle du traître. Mais ce contrat, Jésus va montrer qu'il n'assur eplus sa fonction et le récuser au nom d'un autre contrat : faire du bien ≃ sauver [25]. Or, nous savons par les récits précédents et notamment par 2, 17 que c'est le mandement que Jésus a accepté : il est le médecin des malades, il est venu appeler les pécheurs. Nous avons donc deux contrats en présence, qui sont, dans les circonstances données (un jour de sabbat), inconciliables. Il faut que l'un des deux soit violé pour que l'autre soit accompli. Par sa question tout autant que par son acte, Jésus va prouver que le contrat sur lequel se fondent les pharisiens n'est qu'une prohibition (ne pas faire), qui va être violée selon la formule du contrat [26]

$$\frac{\text{prohibition}}{\text{violation}}$$

Cette prohibition sabbatique est, à ses yeux, un contrat perverti, un masque de loi et non pas la loi.

---

23 L'historicité du trait importe peu : la question de savoir si l'on aurait trouvé beaucoup de pharisiens prêts à accuser quelqu'un pour une guérison faite un sabbat n'inquiète pas l'auteur et ne relève pas de notre propos. Sur les différentes écoles qui divergeaient sur ces questions d'interdiction sabbatique, cf. les commentaires STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. erläutert aus Talmud und Midrasch*, 1956², I, p. 623-626.

24 Sur la constitution et le caractère opérationnel de cette formulation de la structure élémentaire de la signification, cf. GREIMAS, *Du sens*, p. 136 ss.

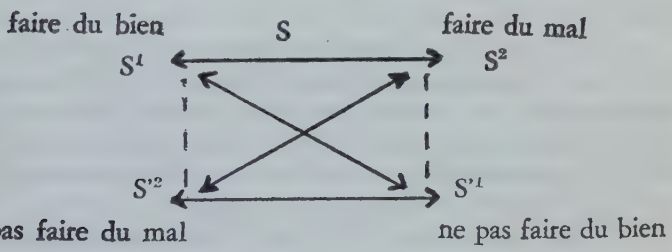
25 Le sigle ≃ indique la corrélation ou l'équivalence.

26 Cf. GREIMAS, *Sémantique structurale*, p. 195.

On remarquera le rôle que joue le verbe *faire :* pourquoi font-ils... ce que fit David... faire du bien, faire du mal. L'important, dans le contrat accepté et défendu par Jésus n'est plus l'opposition :

faire vs ne pas faire
mais : faire le bien vs faire le mal.

Prenons l'opposition relevée au v. 4 :

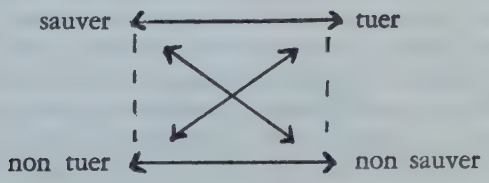


— l'axe S' ($S'^1 + S'^2$) est neutre = il est l'expression de la prohibition sabbatique et figure la position abstentionniste des pharisiens = ne pas faire quoi que ce soit.

— la relation ($S^1 + S'^2$), que Greimas nomme deixis 1, est une implication simple que, par hypothèse, nous orienterions $S^1 \rightarrow S'^2$. C'est l'expression de l'attitude de Jésus.

— la deixis 2 ($S'^1 + S^2$) est également une implication simple et exprime la critique que Jésus porte contre le contrat tel que l'ont compris les pharisiens : ne pas faire du bien, c'est faire du mal.

On peut établir un même raisonnement à partir de la structure élémentaire parallère sauver vs tuer :



Mais ici, l'implication exprimée dans la deixis 2 ($S'^1 + S^2$) : ne pas sauver, c'est tuer, est particulièrement grave, puisqu'elle signifie que le contrat accepté par les pharisiens comme l'accom-

plissement de la loi entraîne la violation de la loi : *Tu ne tueras pas* [27].

Remarque : Matthieu et Luc n'ont pas gardé ce verbe tuer (Mt : omet, Lc : perdre), effaçant ainsi ce qui nous paraît être une pertinence du texte de Marc.

A cette formulation, il n'y a donc pas de réplique possible. Le contrat imposé à la société organisée comme relevant de la loi n'est pas vrai ; il est de l'ordre du paraître vs être, c'est un contrat déceptif.

Par opposition, le caractère véridique du contrat accepté par Jésus peut alors apparaître dans les faits : *Etends ta main.* Si nous reprenons la structure élémentaire établie pour formuler le contrat pharisien, nous voyons que c'est à la fois le contraire (guérir) et le contradictoire (non respecter le sabbat) qui sont démontrés par la victoire du héros sur la paralysie de l'homme. La main sèche n'a été que le moyen, l'adjuvant, dans l'entreprise du héros.

6. On attendrait, au v. 6, un chœur admiratif, comme on en trouve souvent en finale de semblables récits évangéliques. Ce serait la reconnaissance du héros en tant que héros, l'épreuve glorifiante. Outre le fait qu'aucune assistance n'est mentionnée, — la synagogue semble être un champ clos sans public —, il y a sans doute d'autres raisons à cette absence d'épreuve glorifiante. D'une part, l'affrontement dont Jésus sort vainqueur n'est que le premier d'une longue suite : les adversaires ont quitté le lieu du combat, ils ne se sont pas ralliés. Aussi bien le schéma actantiel que nous avons avancé ne suppose absolument pas que le héros ait eu le désir de rallier ses adversaires à sa position. D'autre part et surtout, du point de vue structural, cet épisode a une fonction indispensable et bien différente. « Dans la partie finale du récit, écrit Greimas, la reconnaissance du héros est suivie de la révélation de la véritable nature du traître, qui se trouve démasqué. Mais si le traître est démasqué, c'est qu'il a dû porter un masque... Propp ne manque pas de souligner que le traître, pour tromper le héros, se présente toujours déguisé. L'opposition entre « déception » et « révélation du traître » se précise ainsi » [28]. On voit mieux en effet le rapport entre cette révéla-

---

27 Le verbe grec employé ici n'est pas celui qu'utilise la version grecque du Décalogue. Ce fait ne nous semble pas déterminant du point de vue sémantique.

28 *Sémantique structurale*, p. 200.

tion de l'opposant dont nous avons déjà parlé plus haut (en 4, 3) et la structure même du récit. Si l'épisode n'est pas une épreuve glorifiante mais la dénonciation du traître, c'est que toute la scène est fondée sur l'opposition :

paraître vs être

qui correspond à deux modes narratifs, le mode déceptif et le mode véridique [29]. Le contrat sabbatique *paraissait* être un contrat. Les pharisiens *paraissaient* être des interlocuteurs sincères, portant le masque de la bonne volonté. Le contrat est révélé faux et les interlocuteurs décident avec des alliés d'occasion [30] la mort du héros, menace qui va s'étendre et peser sur le récit jusqu'à la réalisation du projet. Cette guérison un jour de sabbat arrache le voile des apparences. Enfin, on remarquera dans les derniers mots du texte, *le faire périr*, une opposition caractéristique :

perdre vs sauver

Celui qui rétablit la loi (= faire le bien) et sauve la vie, perd la sienne.

Il serait vain de résumer ces notes. On se sera rendu compte au passage que ce court récit n'est pas un récit de guérison. On aura peut-être vu la fonction de cet épisode dans la trame narrative de l'évangile de Marc. On se sera également aperçu qu'un certain nombre de résultats provisoires auxquels nous sommes parvenus auraient pu être approchés en pratiquant une analyse d'histoire des formes ou d'histoire de la rédaction [31] ; mais ces résultats sont atteints ici avec des moyens autres et surtout dans une perspective bien différente, qui laisse des pistes ouvertes, à l'infini. Au-delà de la structure narrative, nous avons tenté d'approcher un niveau profond, une structure profonde, un second langage construit et cohérent. C'est celui qui permet de transformer le sens en signification. Des deux niveaux, lequel entraîne

29 Cf. GREIMAS, *Communications*, 8, p. 33.

30 Sans doute des partisans d'Hérode, plutôt que des Esséniens comme certains l'ont avancé.

31 L'histoire des formes se situant sans doute plus au niveau de la manifestation linguistique, tandis que l'histoire de la rédaction conduirait plus près de la structure profonde.

l'autre dans ses mouvements ? N'est-ce pas le récit qui transforme le niveau profond ? Et l'Ecriture ne nous renvoie-t-elle pas elle-même à l'écriture ?

Pierre GEOLTRAIN.

Note : Nous n'avons pas abordé les textes parallèles de Matthieu et Luc. Une comparaison synoptique des contextes et des textes montrerait une structure très semblable à Luc, fort différente chez Matthieu. On trouvera une bonne amorce de cette comparaison dans P. BONNARD, *l'Evangile de Matthieu*, 2e édition, 1970, p. 174-176.

Nous voudrions attirer l'attention sur le curieux doublet de Luc 14, 1-6, qui reprend un logion sans doute isolé (v. 5) que Matthieu 12, 11 avait incorporé à sa composition. La question posée par Jésus aux pharisiens est la même, le cadre est le même (synagogue + sabbat). Mais le malade est cette fois un hydropique, le seul dont il soit question dans tout le Nouveau Testament. Faut-il lui trouver une autre raison et une autre fonction que celle de second terme d'une structure fondamentale :

S^1	vs	S^2
sec	vs	humide
main sèche	vs	hydropique

MATTHIEU, INTERPRETE DES RECITS DE MIRACLES

Le lecteur trouvera ci-dessous la traduction résumée d'une étude de J.-H. Held : *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten* [1]. Ce résumé a été conçu avant tout comme un outil de travail, c'est pourquoi nous avons retenu plus longuement les parties s'attachant à comparer les textes pour en relever les originalités matthéennes, (I, II), nous contentant de rapporter brièvement celles qui en tirent des conclusions (III, IV, V). Il ne se lira avec profit que synopse en mains.

J.-H. Held analyse les récits de miracles pour montrer qu'en les reproduisant, Matthieu agit comme un interprète conscient du but qu'il poursuit.

I. LA NOUVELLE NARRATION DES RECITS DE MIRACLES PAR MATTHIEU.

J.-H. Held note tout d'abord quant à la façon dont Matthieu récrit Marc : d'une part une amplification des discours,
d'autre part une réduction des récits.

C'est surtout ce deuxième point qui frappe dans les récits des miracles.

Dans une *première partie* (A), l'étude des textes montrera que la réduction n'est pas dûe à un manque d'intérêt ou une négligence de la part de Matthieu, mais qu'elle est au contraire un moyen de se concentrer sur l'essentiel, comme Greeven l'a déjà remarqué à propos de la guérison du paralytique (Mt 9, 3-4). Les récits deviennent de simples esquisses au crayon, et non des peintures riches en couleur.

---

1 J.H. Held, *Matthäus als Interpret des Wundergeschichten*, in *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, 1963, pp. 155-287.

La réduction des récits fait ressortir, plus que chez Marc, des thèmes théologiques. Trois thèmes seront étudiés : la christologie, la foi, la communauté des disciples.

Dans *la partie* B seront étudiées quatre adjonctions de Matthieu (8, 11-12, 19-22 ; 14, 28-31 ; 15, 22-24), adjonctions qui sont aussi des moyens d'interprétation.

Enfin, pourquoi Matthieu abandonne-t-il deux miracles ? (Marc 7, 31-37 et 8, 22-26). Ce sera *la partie* C.

A. La réduction du récit comme moyen d'interprétation.

1. *Le thème de la christologie.*

En 8, 2-4, dont la forme sera étudiée en détail plus loin, Matthieu souligne la majesté de Jésus.

Dans le récit de *la guérison de la belle-mère de Pierre,* en 8, 14-15, il suit en gros Marc, mais raccourcit certains détails narratifs : Marc 1, 30 b manque, Marc 1, 31 a est résumé en Mt 8, 15 a.

Ce n'est pas par hasard que Matthieu supprime la demande, car ainsi *Jésus prend l'initiative de la guérison.* C'est la seule fois que l'on peut noter ce fait chez Matthieu, car, dans la tradition synoptique, Jésus guérit lorsqu'on l'en prie (autre exception : Luc 7, 11-17). Les disciples ne sont pas mentionnés, les « gens » de Marc et Luc n'apparaissent plus ; tout l'intérêt est concentré sur Jésus, qui paraît être seul dans la maison avec la malade. L'événement se passe entre la belle-mère et Jésus seul : « elle le servait » a remplacé « elle les servait » de Marc et Luc.

D'autre part, d'un point de vue purement grammatical, Matthieu annule le changement de sujet qui, chez Marc et Luc rend la scène plus vivante. Jésus (v. 14) est le seul sujet de tout le récit.

Enfin la place de ce récit dans le passage des v. 2 à 17 a également un but christologique : Matthieu y rapporte trois récits de miracles qu'il conclut par un sommaire (v. 16-17) : *Jésus accomplit les prophéties* en nous délivrant de nos maladies. Cette idée existait déjà chez Marc, mais Matthieu l'exprime clairement et la souligne.

La conclusion de Marc 1, 32-34 est beaucoup plus narrative : « au soir » d'une journée à Capernaüm. Matthieu supprime les détails chronologiques et topographiques : les versets 16-17 a servent à la fois d'introduction à la citation d'Esaïe et de résumé final aux trois guérisons précédentes. La « parole » du v. 16 fait allusion à celle du v. 8. C'est le thème de la *puissance de Jésus par sa seule parole.*

« Tous » les malades, insistance matthéenne sur ce petit mot : Jésus n'opère pas des actions particulières dans un certain endroit à un certain moment, mais a *une activité générale de guérison.*

Luc, lui, donne quelques précisions qui insistent sur l'action miraculeuse de Jésus : on « demande » l'intervention de Jésus (4, 38, au lieu de « parle » de Marc), la femme a une « grosse » fièvre, Jésus « menace », tel un exorciste.

Mt 8, 28-34 : *les démoniaques*R *exemple type de réduction.*

La fin de la péricope (Mc 5, 18-20) manque totalement. La guérison n'est pas mentionnée, alors qu'elle est dûment constatée chez Marc 5, 15 : les gens voient le démoniaque. Or dans Mt 8, 34 « le voyant » concerne Jésus, puisqu'il y a deux démoniaques qui viennent à lui.

Les détails folkloriques sont supprimés, mais Matthieu garde la structure fondamentale du récit de miracle : exposition, v. 28, technique de l'expulsion, v. 31-32a ; réalité du miracle, v. 32b ; répercussions, v. 33-34. Matthieu garde l'essentiel, mais supprime l'accessoire.

L'interprétation christologique est visible dans le cri des deux démoniaques au v. 29. L'expression que Marc met dans la bouche des démons à cet endroit : « Je t'adjure par Dieu » (5, 7) est une formule d'exorcisme défensif, de « contre-sortilège ». Luc 8, 28 la transforme en simple demande : « je t'en prie ». Ce n'est qu'aux v. 31 et 32 que Matthieu mentionne une demande suivie d'une réponse.

Le v. 28 est plutôt une réaction menaçante de défense, rappelant celle de Mc 1, 24 et 5, 7 (« venir », « tourmenter »). Mais en reprenant ces deux versets, Matthieu saute les formules exorcisantes (« je sais qui tu es », « je t'adjure par Dieu »), formules que l'on retrouve dans certains papyri de magie (« je t'adjure » est la formule pour réveiller un cadavre). Matthieu ne garde que la formule : « es-tu *venu ?* », soulignant ainsi la mission de Jésus. *Les démons n'essayent pas de contre-exorcisme, mais ils font une déclaration christologique :* Jésus est venu juger les démons avant le temps de la définitive seigneurie divine. Toute la narration de l'expulsion sert à manifester la vérité de cette déclaration christologique : l'intérêt ne porte pas sur la guérison ou le guéri, mais sur l'anéantissement des démons, que Matthieu confirme en disant qu'ils périrent dans les eaux, v. 32.

Cet intérêt christologique existe aussi chez Marc 5, 4-6, mais pas aussi fortement souligné que chez Matthieu.

Quant à Luc, il suit Marc, mais en développant, parfois de manière édifiante, l'événement raconté.

Mt 9, 2-8 : *le paralytique.*

Pourquoi Matthieu renonce-t-il aux détails montrant la foi des amis (Mc 2, 3-4, Lc 5, 18-19), alors qu'il dit bien : « voyant leur foi » (Mt. 9, 2) ?

Dans le passage correspondant de Marc, deux récits s'enchevêtrent : un miracle de guérison : Mc 2, 3-5 a et 11-12, et une controverse sur le pouvoir de pardonner : v. 5 b à 10. Marc les lie

et ainsi la controverse trouve sa solution dans le miracle, tandis que le miracle gagne en importance à cause de la controverse.

Chez Matthieu la fin de ce récit de miracle qui, chez Marc n'a pas de lien avec la controverse, est au contraire commandée par le thème de la controverse : les foules glorifient Dieu non pas tant pour la guérison que pour le pouvoir de pardonner. La foule-chœur final, soulignée par Marc, est seulement mentionnée par « voyant cela », Mt. 9, 8.

La réduction au début de la péricope s'explique par cette conclusion sur le thème du pouvoir de pardonner.

L'abandon des détails vivants de Mc 2, 3-4, fait de Mt. 9, 2 une *introduction* au sens strict, non pas d'un récit de miracle, mais *d'une controverse*. Le miracle est à l'arrière-plan, pour éclairer ce « pouvoir » des v. 6 et 8. La nouvelle rédaction par Matthieu de la guérison du paralytique met donc en évidence une mise en forme d'un logion de Jésus sur son pouvoir de pardonner les péchés, les éléments du miracle étant mis au service de ce logion.

Les trois controverses des v. 2 à 17 sont ordonnées :

v. 3 — question théologique ;

v. 11 — question sur le comportement de Jésus ;

v. 14 — question sur le comportement des disciples de Jean.

Matthieu n'introduit rien de neuf par rapport à Marc, mais *il met ainsi en valeur le thème principal du pardon des péchés.*

Luc 5, 17-28 suit Marc, accentue le miracle (v. 17 ; « parachréma » v. 25 et « paradoxon » v. 26 sont deux termes des guérisons miraculeuses hellénistiques). Le v. 26 souligne les réactions des spectateurs. Enfin il introduit dès le début (v. 17) Pharisiens et scribes ; la controverse s'enchaîne ainsi plus facilement avec le miracle ; comme chez Matthieu, mais sous un angle différent, le récit a plus d'unité que chez Marc.

2. *Le thème de la foi.*

Mt. 9, 18-31 : *l'hémorroïsse et la fille de Jaïre.*

La foule de Mc 5, 24 a disparu, et au v. 22 Jésus et la femme se retrouvent en tête à tête. Les détails circonstanciés sont supprimés. *La foi qui sauve,* v. 22, est le thème de l'interprétation de Matthieu. De même pour la fille de Jaïre, s'il nous est affirmé dès le début qu'elle est morte, v. 18, ce n'est pas pour souligner l'extraordinaire du miracle, mais la foi du père qui, tout en sachant sa fille morte, demande avec confiance à Jésus d'intervenir. C'est plus *un enseignement sur la foi* qu'un récit de miracle, comme le montre la composition de tout le passage : la double histoire de Mt. 9, 18-26 y est suivie de la guérison des deux aveugles, où la question de la foi est également au centre : cf. v. 29 « selon votre foi ».

Luc 8, 40-56 ajoute des détails accentuant le miracle : la foule, fille « unique », nom d'un disciple (v. 45), « parachrèma » (v. 47), se rapprochant ainsi des récits de guérison hellénistiques.

3. *Le thème des disciples.*

Mt. 14, 15-21 : *le partage des pains.*

Les disciples ne sont pas seulement des interlocuteurs, ils participent à ce partage miraculeux des pains.

Il y a des changements dans la conversation entre Jésus et ses disciples : Mc 6, 37, leur objection, manque chez Matthieu, comme chez Luc. Marc rattache cette réponse au mot crochet : « donnez-leur vous-mêmes à manger », et accentue leur incompréhension.

Chez Matthieu il n'y a pas trace de cette incompréhension. Jésus dit : « il n'ont pas besoin de partir, donnez-leur vous-mêmes à manger », il ne s'agit donc pas des aliments à acheter ailleurs, mais de la nourriture que les disciples ont avec eux. Les disciples répondent, mais avec une « petite » foi.

Matthieu *souligne le rôle d'intermédiaire des disciples* pour donner la nourriture : le v. 18 est propre à Matthieu, le geste est décrit différemment au v. 19 : il donne aux disciples, et les disciples donnent aux foules.

Mêmes remarques quant au deuxième récit dans Mt. 15, 32-39, qui présente plus de paralléisme avec le premier que chez Marc, et où le sens eucharistique apparaît plus clairement.

Mt. 17, 14-20 : *l'enfant épileptique.*

Chez Marc (9, 14-29) il y a deux récits différents centrés sur : 1) l'incapacité des disciples à guérir, 2) la personne du père, ou le paradoxe du croyant incrédule. Ils sont liés par le thème de la puissance de la foi, (v. 19 et 23). Le dernier récit est le seul miracle dans les synoptiques qui soit suivi d'une leçon aux disciples.

Le mot crochet de Matthieu « ne pas pouvoir », (v. 16, 19 et 20), ne sert pas seulement à lier miracle et controverse, mais constitue le thème réel.

Matthieu laisse tomber deux des trois manifestations de la maladie (Mc 9, 18-20, devenir raide et se rouler en écumant) pour ne garder que la troisième : tomber dans le feu et dans l'eau (v. 15 b). Par contre il garde la déclaration du père sur l'impuissance des disciples et la plainte de Jésus sur la génération incrédule, v. 16, 17.

La guérison elle-même est racontée de façon courte, conventionnelle et formelle au v. 18, contrastant avec la description très vivante de Mc 9, 25-27. L'évangéliste a hâte d'arriver au point final ; *son but est la conversation de Jésus avec les disciples.*

Les mots « incrédule » (v. 17) et « de peu de foi » (v. 20) rejoignent les mots crochets « ne pas pouvoir » des v. 16, 19 et 20.

Matthieu omet encore toute la deuxième scène de Marc, le dialogue avec le père, pour en venir tout de suite au peu de foi des disciples.

Chez Luc (9, 37-43), la scène du père « croyant-incroyant » manque également. C'est d'autant plus étrange que dans tous les autres récits de miracles Luc a gardé le texte le plus long de Marc et n'a pas adopté les abréviations de Matthieu.

En interrompant le récit « Jésus et les disciples » par le dialogue du père avec Jésus, Marc apporte une certaine confusion. Matthieu dissipe cette obscurité en sortant de l'histoire proprement dite l'enseignement sur la foi qui peut tout, et en l'intégrant dans l'entretien final de Jésus avec ses disciples (v. 19-20).

La question n'est plus : Jésus peut-il guérir et comment ? mais : les disciples peuvent-ils guérir et comment ?

Puisque chez Matthieu il ne s'agit plus du paradoxe de la foi incrédule du père, ce dernier est représenté dès le début comme demandant avec foi (v. 14 b et 15). La plainte de Jésus au v. 17 ne le concerne donc pas. Il ne s'agit pas non plus du peuple qui n'a aucun rôle dans le récit matthéen (excepté la note introductive du v. 4 a). Reste alors la communauté des disciples ; mais l'application à ces derniers des épithètes « incrédules et pervers » contredit l'image matthéenne de leur foi qui est certes « petite », insuffisante, mais réelle .Par ailleurs, Matthieu, comme Marc, n'utilise jamais le mot « génération » pour les disciples, et le réserve aux contemporains de Jésus.Pourtant ici cette parole suit immédiatement celle sur leur incapacité, c'est donc bien d'un avertissement aux disciples qu'il s'agit.

Luc a suivi une autre pensée. Lui aussi laisse tomber la scène avec le père, mais sa péricope est un récit type de miracle. Il garde au v. 42 la deuxième description de Mc 9, 20, faisant ainsi ressortir le caractère effroyable de la maladie (et l'importance de la guérison). C'est un fils unique que Jésus rend à son père (v. 38, 42). Le père fait bien mention de l'incapacité des disciples, mais ce thème n'est pas traité pour lui-même, il ne sert qu'à souligner la grandeur du Seigneur par opposition à l'impuissance des siens. L'entretien final de Jésus avec ses disciples manque complètement ; il est remplacé par une conclusion type des récits de miracles soulignant la manifestation de la puissance de Dieu en Jésus (v. 43).

B. L'amplification comme moyen d'interprétation.

1. *Le thème de la foi.*

On note deux adjonctions matthéennes dans des récits assez proches l'un de l'autre : la guérison du fils du centurion : Mt 8, 5-13,

et la guérison de la fille de la cananéenne : Mt 15, 21-28. Dans ces deux récits il est question de l'aide de Jésus aux païens, d'une guérison effectuée de loin, après un long entretien. Ce sont des conversations, plutôt que des récits, à la fin desquelles Matthieu introduit chaque fois le concept de foi : 8, 13 et 15, 28.

Matthieu 8, 5-13 : *le centurion de Capernaüm.*

Cette péricope n'existant pas chez Marc, la comparaison se fera avec Luc (7, 1-10).

La concordance entre Mt 8, 8-10 et Lc 7, 6 b-9 montre que la conversation entre Jésus et le centenier constitue le noyau du récit, les circonstances de cet entretien étant représentées différemment.

La conclusion est très matthéenne : v. 13 ; cf Mt 9, 22 b-29 ; 15, 28 ; 17, 18 b.

Luc semble avoir tiré son introduction d'une autre source et l'avoir ensuite soigneusement rattachée au dialogue (v. 7). Chez lui la parole sur la foi du centurion s'adresse aux accompagnateurs. Chez Matthieu le mot-crochet de la foi revient à la fin (v. 13) et le malade guérit lorsque Jésus dit la parole demandée par le père. C'est la foi qui donne sa forme à la conclusion.

De même pour l'introduction : la demande du v. 5 est une preuve de foi. La phrase du v. 7 peut être comprise au sens interrogatif ; « moi » est mis en avant : « moi » (sous-entendu juif) étant venu chez toi (païen) ? Le verset précédant cette péricope (Mt 8, 4) souligne l'accomplissement de la loi par Jésus. Le centurion insiste : il reprend le mot de Jésus : « étant venu » du v. 7 au v. 8 : « que tu viennes » et reconnaît ce qui le sépare du peuple de Dieu. Mais sa foi trouve la voie par laquelle Jésus peut l'aider : « dis seulement une parole ». Le parallélisme avec l'épisode de la femme cananéenne est frappant ; l'admiration pour Jésus est la même : 15, 28 et 8, 10.

Chez Luc, le centurion envoie des anciens parmi les Juifs pour témoigner de sa dignité (v. 4), et c'est ce qui décide Jésus à se mettre en route (v. 6) ; le verset suivant souligne alors son humilité. Luc s'intéresse plus à la personne du centurion qu'à sa foi.

Le logion de Mt 8, 11-12 a un autre contexte en Lc 13, 28-29. Chez Matthieu il sert à interpréter la parole de Jésus sur la foi du centurion : ce n'est pas simple confiance en un faiseur de miracles, cette foi donne part au Royaume de Dieu. Elle est à la fois une *promesse pour les païens* — la foi leur donne accès au Royaume de Dieu —, et un *jugement sur Israël* qui, malgré son privilège (fils du Royaume), peut être exclu. « Ceux qui suivaient » du v. 10 sont les Juifs, et aussi l'église matthéenne, dont les membres se considéraient comme « fils du Royaume ».

Mt 15, 21-28 : *la femme cananéenne.*

L'histoire des formes attribue cette péricope synoptique à la tradition des paroles de Jésus. Elle ne forme pas un récit de mira-

cle proprement dit ; c'est davantage un dialogue- enseignement dont le miracle ne forme que le cadre narratif. Ce cadre est plus circonstancié chez Marc 7, 24b-30 ; Matthieu en supprime tous les détails et ne parle que brièvement de la maladie, mais il développe plus longuement le dialogue, v. 22-28.

Le dialogue constitue la péricope, la guérison est accrochée à la fin. Les adjonctions de Matthieu se situent dans le dialogue, v. 22-24.

Le fait que Matthieu a des traits plus durs et plus juifs ne prouve pas forcément qu'il se réfère à une forme plus ancienne du récit que Marc .Sa narration tient compte des idées théologiques de la communauté judéo-chrétienne, tout en mettant en avant le « oui » à la mission païenne. Si elle n'a pas gardé la phrase de Mc 7, 27 soulignant la priorité de la mission parmi les Juifs (« d'abord »), c'est peut-être parce qu'elle est une adjonction ultérieure chez Marc.

En soulignant le contraste entre Israël (v. 24) et Canaan (v. 22), Matthieu s'adresse aux judéo-chrétiens pour leur montrer que Jésus, tout en partageant leur point de vue, a reconnu que la foi était un chemin qui pouvait mener les païens au salut, tandis que Marc montre aux pagano- chrétiens que Jésus a reconnu la priorité du peuple juif (« d'abord » du v. 27).

Chez Marc, Jésus paraît avoir cédé un peu par surprise ; Matthieu explique clairement au v. 28 que Jésus ne pouvait pas refuser son aide à la foi de cette femme. La guérison « à l'instant même » est le couronnement de cette foi, tandis que Marc prolonge son récit par la constatation de la guérison v. 29.

En montrant plus longuement l'opposition de Jésus à l'exigence de la femme, *Matthieu fait ressortir la grandeur de la foi.*

2. *Le thème des disciples.*

Mt 8, 18-27 : *La tempête apaisée.*

Le récit parallèle de Marc est situé au commencement d'un cycle de miracles, qui va jusqu'à Mc 5, 43. Après avoir représenté Jésus comme Maître, 4, 1-34, Marc le montre faisant des miracles. Ces deux collections de péricopes se terminent par le rejet de Jésus à Nazareth (Mc 6, 1-6).

Marc a donc choisi cette histoire pour illustrer une des « actions puissantes » mentionnées en Mc 6, 2, et lui a donné les traits typiques d'un récit de miracle.

Matthieu fait précéder le récit des paroles sur « suivre Jésus », v. 19-22, que Lc 9, 57-60 met ailleurs. Ces paroles coupent même le récit commencé au v. 18 et se continuant au v. 23. Le mot-crochet « suivre » montre qu'il s'agit d'une parole de « marche à la suite de Jésus » (Nachfolge).

Aux v. 19-20, c'est la première décision à suivre Jésus ; dès les v. 23-27, il s'agit de la décision toujours à reprendre de l'obéissance.

Chez Marc, le reproche aux disciples suit l'apaisement de la tempête ; *Matthieu met au centre la parole aux disciples* et en fait dépendre l'apaisement de la tempête ; c'est pour lui une image de l'église dans ses rapports avec son Seigneur.

Mt 14, 22-33 : *Jésus marchant sur les eaux.*

Mc 6, 52 souligne l'incompréhension des disciples. Chez Matthieu, leur stupéfaction du début (v. 26) se change à la fin en confession de foi (v. 33).

La scène avec Pierre (v. 28-31) est ajoutée par Matthieu (traces d'une tradition orale sur Pierre rapportée par Matthieu, cf. 15, 15 s ; 16, 17 ss ; 17, 24 ss). Elle est rattachée soigneusement au reste du récit : « c'est moi » (v. 27), « si c'est toi » (v. 28), « tu es » (v. 33). Les mots « vent » (v. 24, 30, 32) et le concept de « peur » (v. 26, 27 et 30) lient cette adjonction au reste.

La conclusion sous forme de prière et de confession de foi est valable pour Pierre comme pour l'ensemble des occupants de la barque.

Au centre la manifestation de Jésus : « Je suis », à laquelle répond le disciple croyant : « si tu es ». C'est le disciple croyant sur le chemin de la « Nachfolge » (cf les termes : ordonne, Seigneur, sauve-moi).

Les deux récits sont liés ; il s'agit des disciples : cf l'image de la « barque » (v. 24), la « petite foi » (v. 26 et 31).

C. L'ABANDON DE DEUX RÉCITS DE MIRACLES DE MARC.

Ces deux miracles (Mc 7, 31-37 et 8, 22-26) se situent, chez Marc, à la fin de deux cycles de péricopes : Mc 6, 35 - 7, 37 et Mc 8, 1-26, *où l'incompréhenison des disciples est soulignée* (cf 6, 52 ; 8, 17). Ils sont sourds et muets (8, 18). Ces deux cycles se trouvent entre le retour de mission des apôtres (6, 30 ss) et la confession de Pierre à Césarée (8, 27 ss).

C'est là toute une composition théologique de Marc, et les deux miracles de guérison de l'aveugle de Bethsaïda et du sourd y ont une portée symbolique : il s'agit que les yeux et les oreilles des disciples soient ouverts pour qu'ils puissent confesser Jésus.

La parole de Mc 8, 18, sur l'endurcissement des disciples n'existe que chez Marc, et explique ces deux récits de miracles placés entre le retour de mission et la confession de Césarée.

Matthieu suit soigneusement les deux cycles de péricopes de Marc, mais il laisse tomber les deux miracles. Pour lui l'ouverture des yeux et des oreilles des disciples ne se produit pas seulement à Césarée, mais déjà avant (cf. Mt 14, 33).

Ce n'est pas la personne de Jésus que les disciples ne comprennent pas, mais plutôt son enseignement (Mt 15, 16-17 ; 16, 9 ss). *Ces deux récits n'ont donc pas d'intérêt théologique pour Matthieu, puisqu'il présente les disciples comme suivant Jésus et le comprenant.*

Dans ces deux miracles, la technique de la guérison est exposée en détails, les malades sont presque des objets entre les mains du guérisseur ; il n'y a aucun intérêt pour la foi. Or le miracle en lui-même n'intéresse par Matthieu, mais seul le message qu'il contient : *il interprète les miracles pour instruire son église.*

II. LA FORME DES RECITS DE MIRACLES CHEZ MATTHIEU

Il est difficile de faire la distinction entre « nouvelle » (récit développé formant un tout) et « paradigme » (anecdote servant d'exemple) chez Matthieu. Si dans la nouvelle il y a un certain plaisir à raconter, ce n'est pas le cas dans les récits de miracles de Matthieu, qui sont plus proches du paradigme, en tant que récit court et simple, éveillant un écho de prédication.

Ces remarques de forme peuvent surtout être faites dans les récits de guérison : ce sera la partie A.

La partie B montrera ce que ces remarques ont de typiquement matthéen et permettra de montrer dans la partie C la stylisation du miracle opérée par Matthieu.

A. Remarques de forme, a travers trois récits de miracles.

1. *La guérison d'un lépreux*, Mt 8, 2-4.

Il y a parallélisme étroit entre ce récit et celui de Marc et de Luc : cf. la demande de guérison en langage direct, la réponse directe de Jésus à cette demande (en touchant le lépreux), la constatation de la guérison, et enfin l'ordre donné par Jésus de se montrer aux prêtres. L'étroite parenté se montre au grand jour surtout dans la partie parlée : la similitude est littérale dans la demande et la parole de guérison. On doit avec d'autant plus de soin repérer les divergences entre les trois versions synoptiques.

Chez Marc le revêtement narratif surprend, par ses détails expressifs sur le cas et les personnes.

Les divergences de Matthieu et Luc par rapport à Marc se situent surtout dans ces parties narratives, mais Matthieu et Luc se séparent l'un de l'autre dans leur façon de rendre le récit, et ceci sur des points essentiels :

Luc s'efforce de reprendre autant que possible toutes les données narratives de Marc. Il ajoute même encore des détails : le lépreux était « plein de lèpre », Jésus « le vit ». Il allonge donc la partie narrative.

Matthieu, dont la version est la plus courte des trois, *réduit la partie narrative à presque rien.* Il la remplace par des tournures formelles stéréotypées, qui ne sont pas expressives du tout : Mt 8, 2 et 9, 18. Ainsi dans Mt 8, 2 a, on n'est plus devant une histoire, mais seulement devant l'introduction à la demande ; de même Mt 8, 3 b n'est qu'un écho de la parole puissante de Jésus (mot-crochet : « purifier »).

Matthieu a ainsi *mis au centre la conversation de Jésus avec le malade ;* encore plus clairement que chez Marc, cette histoire de miracle se compose d'une demande de guérison et de la parole puissante par laquelle la guérison arrive.

Cette clarification ne vient pas seulement du raccourcissement de la partie narrative, mais de la *fréquence du mot « purifier »* en un si petit passage. Ce mot crochet lie la péricope et lui donne une même consonance formelle. Matthieu aurait pu éviter cela s'il avait choisi, comme Luc, l'autre formulation de Mc 1, 42 ; il ne l'a pas fait, mais affirme que le lépreux était purifié. Il ne cherche pas l'élégance du style, comme Luc, qui évite autant que possible de telles répétitions.

2. *La guérison de l'hémorroïsse,* Mt. 9, 20-22.

Les différences entre Matthieu et Marc ont conduit certains exégètes à se demander s'il n'y avait qu'une tradition à la base. Cependant Matthieu suit bien le récit de Marc, car il reprend certains éléments narratifs qui s'expliquent mieux chez Marc que dans son propre récit : Marc situe cet épisode à l'intérieur du récit de la fille de Jaïre pour combler le moment où elle meurt (chez Matthieu elle est déjà morte) ; les expressions « par derrière » et « toucher le vêtement » s'expliquent mieux par la grande foule de Marc. Enfin la dépendance littéraire se voit à certains mots qui se retrouvent chez Matthieu.

Deux des trois versets matthéens contiennent une parole directe qui, en laissant tomber toutes les scènes intermédiaires de Mc 5, 29-33, donne une conversation suivie (mot crochet « sauver », v. 21, 22). Là encore *l'entretien est le véritable contenu* du miracle.

Chez Mc 5, 29 et Lc 8, 44, la guérison se produit en touchant le vêtement, avant même la parole de Jésus. Chez Matthieu la réponse de Jésus suit immédiatement la parole de la femme, mettant ainsi de côté la guérison.

Chez Mc 5, 34 et Lc 8, 48 la parole sur la foi qui sauve paraît un peu mise par accroc et n'exprime que la constatation et l'interprétation de la guérison déjà produite ; *chez Matthieu c'est la parole qui guérit,* soulignant le rapport étroit entre foi et guérison.

Le principal souci de Matthieu est d'enseigner ; c'est pourquoi il raccourcit les parties narratives, fait disparaître personnages et scènes intermédiaires et concentre l'intérêt sur l'entretien, avec la parole sur la foi qui sauve comme pointe du récit.

La comparaison avec Luc est instructive ; son récit est plus simple que celui de Marc, mais il reste un narrateur ; il garde tous les éléments de style du récit de miracle : description de la maladie, guérison par le toucher, soudaineté de cette guérison, épilogue entre Jésus et la femme. C'est Jésus qui sent la force sortir de lui (8, 46) ; il se désigne donc comme porteur d'une force secrète. Cette accentuation des traits miraculeux de la personne de Jésus explique le désir de la femme de se cacher (v. 47). C'est donc plus une « nouvelle » chez Luc. Il laisse même tomber la parole de la femme (Mc 9, 21 ; Mt 5, 28) qui est indispensable à Matthieu car elle représente la foi de la malade et rend compréhensible la parole de Jésus sur la foi qui sauve, tandis que chez Luc (8, 48) cette parole n'est pas intégrée dans le récit. Luc met le miracle en valeur, tandis que pour Matthieu il n'est que porteur d'un enseignement.

3. *La guérison des deux aveugles,* Mt 20, 29-34 et 9, 27-31.

Elle se retrouve deux fois chez Matthieu : sur le chemin de Jésus vers Jérusalem comme dans les autres synoptiques (20, 29-34) et dans le cycle des miracles de Jésus (9, 27-31).

Dans les deux récits il s'agit de deux aveugles que Jésus guérit par le toucher. Mais on note des détails matthéens : la guérison n'est pas immédiate, elle se produit après le renouvellement de la demande. Jésus mène chaque fois une conversation particulière avec les deux quémandeurs. Certains mots se retrouvent : « passer » (9, 27 et 20, 30), « suivre » (9, 27 et 20, 29), « toucher » (9, 29 et 20, 34).

La guérison de Mt 9, 27-31 semble donc être une nouvelle rédaction de la version matthéenne des aveugles de Jéricho (Mt 20, 29 ss) que Marc raconte en 10, 46-52. Le récit de Mt 20 est plus étroitement parent de Marc que celui de Mt 9, où certaines expressions montrent qu'il a encore été retravaillé par Matthieu : 9, 27 et 28 rappellent la formulation du début de la tempête apaisée (8, 23) ; « Fils de David » est propre à Matthieu ; la parole de guérison : « selon la foi » est typique (cf 8, 13 ; 15, 28). Ce récit de Mt 9 est donc *riche d'enseignement sur la façon dont Matthieu retravaillait les récits de miracles.*

Comparaison entre Mt 20, v. 29-34 et Marc 10 v. 46-52 :

Abandon des détails : mendiant, scène vivante de l'arrivée de l'aveugle, sur le chemin de Jérusalem (Mc 10, 52).

Si Matthieu supprime « ta foi t'a sauvé » de Mc v. 52, ce n'est pas par manque d'intérêt pour cette question, car elle se retrouve dans le deuxième récit (Mt 9, 29), mais ici Matthieu souligne la compassion de Jésus. Il supprime tout ce qui lui paraît accessoire : circonstances, scènes et personnages intermédiaires ; Jésus se tourne directement vers les aveugles, il n'est plus question de la foule servant d'intermédiaire, *c'est le dialogue entre Jésus et les aveugles qui est au centre.*

Matthieu accentue et schématise encore plus que Marc la structure en trois échanges de paroles, qui fait que même chez Marc il est déjà difficile de parler de récit de miracle : appel des aveugles — ordre de la foule de se taire ; deuxième appel des aveugles — appel de Jésus ; question de Jésus — réponse des aveugles.

Luc rend cette histoire de la guérison des aveugles de Jéricho de façon significative de sa manière : il n'offre presque que le déroulement de la conversation, en ajoutant même un échange nouveau entre l'aveugle et la foule (Lc 18, 36-37) ; cette adjonction montre la façon dont l'aveugle s'informe sur Jésus. Luc décrit également la manière dont l'aveugle est conduit vers Jésus (tandis que le « bondit » de Mc 10, 50 paraît assez invraisemblable pour un aveugle). Luc soigne donc la narration. L'ordre de « voir » au v. 42, comme parole de guérison est caractéristique de Luc ; de même le chœur final de louanges, typique de la forme littéraire des récits antiques de guérison miraculeuse. Il y a donc chez Luc une accentuation de la forme « récit de miracle », qui n'est pas très apparente chez Marc et presqu'absente chez Matthieu.

Comparaison de Mt 9, 27-31 avec Mt 20, 29-34 :

On a estimé que Matthieu n'avait pas raconté cette guérison avec amour (Welhausen). Mais le fait qu'il a jugé nécessaire de la raconter une nouvelle fois montre qu'il a dû la soigner. Son attention n'a pas porté sur la narration comme telle : le style est formel, surtout au début et à la fin ; les personnages et scènes secondaires disparaissent complètement. *C'est le dialogue sur la foi qui est au centre* (v. 29), avec le mot-crochet aux v. 28 et 29. Par rapport à Mt 20, 32 s., l'entretien est façonné de façon nouvelle, en partant du point de vue de la foi qui sauve. Ce n'est pas une variante secondaire par rapport à Mt 20, car c'est en tant qu'enseignement sur la foi que Matthieu a travaillé avec soin cette guérison.

Il y a donc progression de Marc à Matthieu 20, puis à Matthieu 9. Le récit de miracle avec des détails expressifs est peu à peu devenu une scène idéale, un paradigme mettant en évidence la foi, à laquelle répond un miracle.

B. Remarques de forme dans les récits matthéens de miracle.

Les remarques du paragraphe précédent vont être reprises, l'une après l'autre, et vérifiées dans d'autres récits de miracles de Matthieu :

1. *Le genre formel de la narration.*

Matthieu a donc raccourci les parties narratives, et a employé, surtout au début et à la fin, des expressions stéréotypées : les introductions de Mt 8, 2-5 b ; 9, 18 b-20-28 ; 15, 22 ; 17, 14 b sont des

stéréotypes. L'emploi du verbe « *s'approcher* » est typiquement matthéen (50 fois chez Matthieu) et désigne presqu'exclusivement l'approche de Jésus par un autre. Matthieu lie les mots « s'approcher » et « dire » pour introduire les conversations, et remplacer les introductions riches et expressives de Marc. L'intérêt est ainsi dirigé sur l'enseignement plus que sur l'événement particulier.

Au verbe « s'approcher » est joint trois fois le verbe « *se prosterner* » (Mt 8, 2 ; 9, 18 ; 15, 25) qui désigne l'adoration devant le Seigneur. C'est un des mots préférés de Matthieu. En dehors du récit de la tentation (Mt 4, 9-10 = Lc 4, 7 s) Luc n'emploie qu'une fois ce verbe, lors de l'ascension. Marc ne l'emploie que deux fois, en parlant d'un démon (5, 6) et de ceux qui se moquent de Jésus (15, 19). Matthieu ne l'emploie que pour l'adoration vis-à-vis de Jésus : 2, 2-8-11 ; (les mages) 14, 33 ; 28, 9-17 ; 18, 26 (attitude de disciple) 8, 2 ; 9, 18 ; 15, 25 et 20, 20 (pour présenter une demande). A tous ces endroits, *Matthieu a introduit l'expression dans la tradition.* Dans les récits de miracle, elle confirme la situation de la requête, de la prière qui est aussi celle de la communauté croyante vis-à-vis de son Seigneur. Mais on peut noter que Matthieu n'a utilisé ce mot que là où la tradition de Marc comportait une expression du même genre.

Le mot « *apporter* » est aussi une tournure stéréotypée pour parler de la façon dont le malade est amené à Jésus et se retrouve dans les sommaires des récits (Mt 9 : 2-32 ; 12, 22 ; 8, 16 ; 14, 35).

Les conclusions des récits sont, elles aussi, formelles : Mt 8, 13 b ; 9, 22 b ; 15, 28 b et 17, 18 b, où la deuxième partie du verset ne paraît pas nécessaire, puisque le démon est sorti (v. 18 a). Le v. 18 b n'a qu'une utilité formelle, reprenant le mot-crochet « guérir » du v. 16. Il en est de même pour Mt 8, 8 et 13 (autre v. « guérir ») et 9, 21 et 22 (mot crochet « sauver »). Même remarque pour la guérison du lépreux avec le mot crochet « purifier » (8, 3).

L'entretien entre Jésus et le demandeur est donc encadré par un début et une fin formels.

Cette manière formelle de raconter se constate même dans deux miracles où Jésus ne s'entretient pas avec la personne qu'il guérit : la belle-mère de Pierre et la fille de Jaïre. Les deux introductions, (8, 14 et 9, 23) sont stéréotypées : Jésus« vient et voit ». Mêmes expressions sur la tempête dans Mt 8, 24 et 14, 24 ; sur l'appel au secours 8, 25 et 14, 30. L'ordre de Jésus lors du partage des pains et lors de la guérison de l'épileptique est formulé avec les mêmes mots : Mt 14, 18 et 17, 17.

Ainsi Matthieu aime la similitude de consonance, les stéréotypes et les répétitions, par souci catéchétique.

2. *Suppression des personnages et actions secondaires.*

Les exemples ont déjà montré que c'était là un moyen d'interprétation chez Matthieu.

Matthieu applique la *loi de la scène à deux personnages :* Jésus et la belle-mère de Pierre (8, 14-15) Jésus et les démons (8, 28-34) ; (il n'est plus question du guéri), Jésus et les scribes (9, 2-8) ; (les porteurs du malade et la foule sont laissés de côté) ; Jésus et les disciples (8, 18-27 ; 14, 15-21).

Tandis que dans l'histoire du centurion de Capernaüm, chez Luc, le centurion se fait représenter par deux amis, Matthieu place le centurion lui-même en tête à tête avec Jésus. De même pour la rencontre de Jésus avec les aveugles (9, 27 ss ; 20, 29 ss), avec l'hémorroïsse et Jaïre (9, 18-26), avec le père de l'épileptique (7, 14-20), le lépreux (8, 2-4) et la cananéenne (15, 21-28). Et Jaïre n'est plus hésitant (cf Mc 5, 36), la femme n'est plus angoissée (cf Mc 5, 33), le père ne doute plus (cf Mc 9, 22-24), l'aveugle ne bondit plus (cf Mc 10, 50). Les hommes que Jésus rencontre sont seulement dépeints comme implorant son aide, d'où l'importance de l'entretien qu'ils ont avec Jésus.

3. *Le dialogue, comme centre des récits de miracles.*

Le dialogue occupait déjà une place importante dans la tradition, mais *Matthieu l'a encore accentuée* (cf l'aveugle de Jéricho, le centurion de Capernaüm et la cananéenne).

Le récit du centurion est développé par Luc dans le sens de la nouvelle (Lc 7, 2-3-10), tandis que Matthieu ne garde presque que le dialogue. De même pour la cananéenne.

L'introduction formelle est en *style direct* chez Matthieu (8, 2-6 ; 9, 18-21-27 ; 15, 22 ; 17, 15 ; 20, 30) alors que Marc et Luc présentent le plus souvent la demande de guérison en style indirect (Mc 7, 26-32 ; 8, 22 ; Lc 7, 3 ; 8, 41).

La demande de guérison présente souvent chez Matthieu les mêmes traits : il emploie fréquemment l'appellation « *Seigneur* » (8, 2-6 ; 15, 22 ; 17, 15 ; 20, 30-31) qu'on ne trouve nulle part dans les demandes de Marc, et seulement une fois chez Luc (5, 12).

En outre, Matthieu emploie volontiers la formule « *aie pitié* » qu'il emploie plus souvent que les autres synoptiques (Mt 15, 22 et 17, 15).

Même là où il n'y a pas véritable entretien (Mt 8, 5-13 ; 15, 21-28 et 20, 29-34), la parole de guérison de Jésus, en réponse à la demande, représente le principal contenu du récit. La constatation du miracle en devient l'écho (8, 2-3 ; 9, 20-22). Dans la résurrection de Jaïre, il n'y a pas de parole de guérison, mais une action de Jésus (9, 23-25) qui répond à la demande du père (v. 18) et constitue ainsi un élément de dialogue au sens large.

Ce n'est pas seulement dans les récits de guérison que l'entretien occupe une place centrale, mais aussi dans les épisodes de la tempête apaisée (Mt 8, 25-26 a) et de la marche sur les eaux (14, 27-29 a et 30 b-31).

D'autres passages de Matthieu montrent qu'*il pense et écrit sous forme d'entretien*. Il n'est donc pas étonnant qu'il emploie aussi cette forme quand il raconte des miracles.

4. *La liaison par mot-crochet à l'intérieur du récit de miracle.*

Cf. « purifier », dans la guérison du lépreux (8, 2-3 a-3 b) ; « sauver », pour l'hémorroïsse (9, 20-22). Ces mot-crochets lient entre eux : la demande, la parole de guérison et la guérison elle-même.

C'est le cas également pour le mot « venir », dans Pierre marchant sur les eaux (14, 28-29 a-29 b).

A la demande du centurion (8, 8 b) : « dis » et il sera « guéri », correspond l'action de Jésus (v. 13) il « dit » et l'enfant fut « guéri ». La parole de guérison de Jésus saisit le mot-crochet de la foi (v. 13 et v. 10). Ce mot crochet de la foi se trouve également dans la guérison des deux aveugles (9, 28 et 29).

Dans la résurrection de la fille de Jaïre, le comportement de Jésus (9, 25) correspond à la demande du v. 18 b et le verbe « venir » se retrouve encore au v. 23.

Dans la guérison des deux aveugles de Jéricho, l'adjonction de la « compassion » de Jésus (20, 34) correspond au double appel à la pitié (v. 30-31).

Dans la guérison de l'épileptique, le mot-crochet « guérir » sert à opposer la confiance au Maître et l'incapacité des disciples.

Le concept de *mot-crochet* sert habituellement à désigner la technique qui consiste à rassembler différentes unités de la tradition, indépendantes les unes des autres. Ici ce concept désigne *une technique de narration, à l'intérieur même d'une péricope*. Dans les récits de miracles de Matthieu, demande, parole de guérison et miracle sont liés par des mots-crochets. On retrouve ce procédé dans d'autres passages de Matthieu (jeune homme riche, parabole des vignerons, etc...).

5. *Le rôle de la foi dans les récits de miracles.*

Le lien entre demande, parole de guérison et guérison est souvent exprimé par une formule matthéenne : « *selon votre foi* » (8, 13 ; 9, 29 ; 15, 28). La foi se manifeste dans la demande, et Jésus y répond par la guérison. Le rapport entre foi et miracle est ainsi toujours mis en valeur par Matthieu. La formule matthéenne « qu'il soit fait selon votre foi » n'a pas seulement une signification théologique pour comprendre le miracle, elle constitue aussi formellement le principe sur lequel est modelé le récit.

La formule « ta foi t'a sauvé » se trouve dans les trois synoptiques, mais Matthieu l'a montée en épingle et lui a donné une forme particulière, les miracles n'étant plus que les paradigmes illustrant cette affirmation : « qu'il soit fait selon ta foi ».

C. La forme des récits de miracles chez Matthieu.

Les remarques précédentes ont montré qu'on ne peut pas, pour Matthieu, parler vraiment de « récits » ou de « nouvelles », mais plutôt d'entretiens. Cela est particulièrement valable pour les guérison, où la demande et la réponse constituent un dialogue.

La construction des miracles de guérison suit chez Matthieu le schéma suivant :

1) Introduction formelle : le demandeur et son geste (se prosterne, implore) ;
2) La demande de guérison en style direct, dans laquelle la foi s'exprime, et qui peut être exposée deux fois.
3) La réponse de Jésus, le plus souvent sous forme d'une parole de guérison, parfois seulement sous forme d'une action, mais aussi certaines fois sous les deux formes.
4) Courte notice sur le miracle, sans que l'on s'y attarde.

Il est frappant de *comparer ce schéma avec celui des controverses*, par exemple celle sur la question du plus grand dans le royaume (Mt 18, 1-4) qui est une reconstruction matthéenne de Mc 9, 33-36 :

1) Introduction formelle, où celui qui demande est présenté (18, 1 a) ;
2) La question en style direct (v. 1 b) ;
3) La réponse de Jésus à la question, liée à un geste (v. 2-4).

La controverse sur le divorce, bien que double, présente la même construction.

De même que dans les controverses *la pointe se situe dans la réponse de Jésus*, dans les miracles elle se trouve *dans la parole de guérison de Jésus*. Cette parole est presque toujours une parole sur la foi, et nulle part une parole dans le style guérison. Autrement dit la pointe n'est pas dans la guérison proprement dite, mais dans la parole sur la foi que le récit illustre. *Ils correspondent donc à la définition que Dibelius donne des « paradigmes »*. Leur forme ne permet pas de les classer dans le groupe des « récits de miracles » de Bultmann.

Il y a beaucoup d'exemples, dans les synoptiques, de formes mélangées, mais la parenté entre récits de miracles et controverses est particulièrement importante chez Matthieu.

Résumé des trois dernières parties :

III. LES RECITS DE MIRACLES COMME TEMOIGNAGES DE LA CHRISTOLOGIE DE MATTHIEU.

Tandis que Marc a deux groupes de miracles (1, 21-45 et 4, 35 à 5, 43), et Luc trois (Lc 4, 31-5, 26 ; 7, 1-17 et 8, 22-56), *Matthieu groupe ces mêmes récits de miracles en un seul endroit :* Mt 8 et 9, après le Sermon sur la montagne qui montrait Jésus enseignant (cf Mt 4, 23 et 9, 35).

Dans le sommaire 9, 35 Jésus est celui qui enseigne (ch. 5-7) et celui qui guérit (ch. 8-9). A la fin du ch. 9 et au début du ch. 10, Matthieu montre Jésus associant ses disciples à cette activité ; il continue par l'envoi des disciples au ch. 10, et par la question christologique décisive posée par Jean-Baptiste au ch. 11 (cf 11, v. 2 : « les œuvres du Christ », qui incluent également celles des disciples en 10, 7-8).

Pour Matthieu, les miracles montrent en Jésus :

a) *celui qui accomplit les prophéties de l'Ancien Testament.* Cf Mt 8, 2-17, avec la citation du v. 17 qui vaut pour tous les miracles ; Mt 9, 13 a ; citation d'Osée au v. 6, que Matthieu a aussi ajoutée en Mt 12 v. 7, soulignant la miséricorde.

b) *le Serviteur de Dieu, agissant avec puissance.* Cf Mt 8, 17, citation d'Es. 53, 4, interprétée par Matthieu : Jésus n'est pas malade lui-même, il ne perd pas sa puissance, mais, comme serviteur obéissant, il la met au service des malades qu'il guérit ; le lépreux, le païen et la femme des trois guérisons précédentes représentant des êtres méprisés. De même pour la miséricorde de Mt 9, v. 13 a, qui est toujours une miséricorde active, accomplissant la justice (cf Mt 12, 20 où Matthieu ajoute le mot « triomphe »).

c) *le Seigneur de sa communauté.*

Il s'agit souvent du Ressuscité, comme le montre l'emploi des mots : « Seigneur », « se prosterner ».

La situation de l'église matthéenne se reflète également dans les récits de miracles. Jésus vient en aide à ses disciples, dans ce temps intermédiaire, qui précède la victoire finale : « tout ce que je vous ai prescrit » de Mt 28, 20 recouvre aussi bien les miracles que l'enseignement. La « petite foi » est aussi celle de l'église ; « sur la terre » de Mt 9, 6 représente sa situation présente.

d) *Celui qui la fait participer à son pouvoir.*

Cf Mt 17, 14-20 : la conclusion du v. 20 b est positive pour les disciples. Egalement en Mt 14, 22-23, la scène de Pierre marchant sur les eaux : Jésus rassure et prend vers lui ses disciples. Cf encore Mt 9, 2-8 : Dieu a donné aux hommes le pouvoir de pardonner. Enfin la parole de guérison sur la foi de celui qui demande plutôt que sur la toute puissance de Jésus associe l'homme au miracle : ce dernier n'est pas capable de faire le miracle, mais bien de le recevoir.

IV. L'INTERPRETATION DE LA FOI DANS LES RECITS DE MIRACLES.

Le concept de foi est déjà présent dans la tradition synoptique, et spécialement dans les récits de miracles. On sait le rôle qu'y joue l'expression « ta foi t'a sauvé ». Mais Matthieu le souligne tout particulièrement.

A. Le rapport entre foi et miracle dans la tradition synoptique.

La foi ne suit pas le miracle, elle le précède ; elle n'est pas reconnaissance christologique, mais confiance dans la puissance miraculeuse de Jésus.

Matthieu développe l'aspect positif de ce lien entre la foi et le miracle :

La *foi* se traduit dans le comportement, elle prend une part active au miracle. Matthieu la décrit à travers le dialogue : elle surmonte les tabous, les hésitations de Jésus lui-même (9, 27 ; 15, 23), la mort (9, 18), le cas humainement désespéré (17, 14 ss), le manque de foi lui-même (9, 24). Le concept de volonté remplace parfois celui de foi (20, 32 et 9, 28),

Le *miracle* est une réponse à une demande exprimée auparavant : même la « petite foi » reçoit une réponse (par opposition aux rabbins pour lesquels le miracle était lié au comportement de l'homme).

La foi des Psaumes (Ps 107, Ps 145, 18-19) reçoit ainsi ce qu'elle attendait.

B. La foi comme foi de prière chez Matthieu.

Cf. la forme dialoguée des récits, l'emploi de « Seigneur », « se prosterner ». Ainsi la formule de la foi qui prie chez Matthieu s'ajoute à celle de la foi qui sauve (Mt 8, 13 « selon ta foi » et Mt 15, 28 « selon ton désir »).

Cf. Mt 9, 22 « ta foi t'a sauvé », situé chez Marc à la fin du récit : pour Matthieu le fait de toucher le vêtement de Jésus est une prière de la foi.

L'intérêt de Matthieu est parénétique : Jésus répond aujourd'hui encore à la prière de la foi.

C. La foi comme participation a la puissance miraculeuse de Jésus.

Matthieu rapporte deux fois le logion sur la foi transportant les montagnes (17, 20 et 21, 21).

Cf Mt 17, 20 b et 14, 28-29 : au croyant l'impossible devient possible. Cf également la parole sur l'exaucement illimité (21, 22) qui conclut chez Matthieu la péricope sur la foi accomplissant des miracles, alors que chez Marc elle commence un nouveau paragraphe sur la prière.

D. « PETITE FOI » ET DOUTE.

Pour Matthieu les disciples, qui représentent la communauté, ont une « petite foi », tandis que la foi des autres (païen, impur, etc...) leur est donnée en exemple. Jésus n'est plus le Seigneur secret et incompris de Marc, mais le Maître qui enseigne son église. Car après avoir confessé la foi, les disciples reculent.

Le terme de « petite foi » se trouvait dans une tradition rabbinique (Mt 6, 20 et Lc 12, 28). L'emploi de l'expression par Matthieu dénote une *aggravation par rapport à Marc,* car c'est à l'intérieur de la communauté des disciples qu'elle se manifeste (Mt 17, 20). La « petite foi » n'est pas le grain de moutarde qui peut transporter les montagnes (Mt 17, 20). Ce n'est pas la foi, puisqu'il y a défaillance dans la marche à la suite de Jésus (Nachfolge) ; ce n'est pas non plus l'incroyance, car il n'y a pas un refus total ; mais c'est l'arrêt quand on est déjà en route.

De même pour le doute (Mt 14, 31) qui est toujours une attitude de disciple, et non d'ennemi de Jésus.

V. MATTHIEU COMME INTERPRETE DE LA TRADITION.

Ainsi Matthieu part d'une tradition qu'il interprète et qu'il actualise pour la communauté présente. Ce processus joue pour les récits de miracles ; car l'enseignement sur ce qui est promis à la foi qui demande est aussi nécessaire à l'église en danger de doute que l'enseignement sur la puissance miraculeuse de son Seigneur.

Il n'y a pas de tradition sans interprétation ; le processus est le même : il ne s'agit pas de rapporter simplement les événements passés, mais, à travers eux, de prêcher, d'instruire, d'avertir, d'affermir.

« Ce que Jésus a fait jadis sur terre, il le fait encore » (Schniewind), car il y a identité fondamentale entre le Seigneur de l'église matthéenne et l'homme Jésus de Nazareth. Matthieu plus que tout autre peut-être l'a souligné.

Etude de J.-H. HELD,
traduite et résumée par
L. L'EPLATTENIER.

ENTRETIENS

Trois entretiens eurent lieu en fin de session. Le premier aborda le problème de l'historicité, de la signification et du discernement des miracles.

Le second reprit, du point de vue de la méthode, l'étude de l'homme à la main sèche et posa la question des rapports — ou non — entre une exégèse historico-critique, à laquelle nous sommes traditionnellement habitués et une exégèse structurale, plus déroutante par sa nouveauté et ses principes propres.

En troisième temps, une critique de la session permit de faire le point sur le but et les limites du travail des Equipes de recherche biblique (ERB).

De tels entretiens, tout spontanés, ont le défaut d'être bien peu élaborés et trop sommaires. Ils ont cependant l'avantage de poser les questions au niveau de vie et de réflexion de chacun. Tels quels, dans leur imperfection, nous avons pensé qu'ils pouvaient être utiles, ne serait-ce que pour poursuivre le dialogue... ou la contestation. Qu'on veuille donc les prendre pour ce qu'ils sont, un échange, une recherche, un cheminement.

I. GUERISONS, MIRACLES ET FOI.

Q. — *Les guérisons que nous rapportent les évangiles ont-elles réellement eu lieu et comment les comprendre ?*

A. Duprez. — Actuellement, nous appelons « miracle » une dérogation aux lois de la nature. Au temps du Christ, nous l'avons vu, le problème ne se posait pas du tout en ces termes et la question première était celle de l'origine du miracle et de son interprétation. Pour un historien qui voit le nombre d'ex-voto dans les sanctuaires guérisseurs, le fait des guérisons semble difficilement contestable quel que soit l'interprétation qu'on leur donne : incontestable aussi le fait que Jésus a été vu d'abord comme un guérisseur par ses contemporains. En homme moderne, j'étais heurté par le Christ opérant des miracles ; mai plus j'étudie le milieu de cette époque plus je pose autrement la question : le fait que Jésus ait été vu comme guérisseur prouve qu'il est vraiment de son époque. Il faut croire au sérieux de l'incarnation : Dieu s'est inséré dans une époque en en prenant les langages, la mentalité.

A. Paul. — Dans la terminologie du Nouveau Testament, il faut savoir distinguer entre miracle et prodige. Dans la langue grecque de cette époque il y a un mot qui désigne le prodige *(terata)*, c'est-à-dire le phénomène objectif, mais dans le Nouveau Testament ce mot est toujours accompagné du mot « signe » *(semeia)*. Il y a certainement, derrière la jonction de ces deux termes, une théologie, une conception de Dieu et de ses rapports avec l'homme. Lorsque Jésus faisait un miracle, il faut savoir ce que cela pouvait évoquer dans la conscience religieuse des hommes qui vivaient à ce moment-là, et pas seulement chez le malade qui en était l'objet. Toutes les données d'une théologie biblique étaient réveillées en eux, et c'est à ce moment-là qu'un impact pouvait se produire, que la guérison pouvait devenir signe, être un langage particulier.

P. Geoltrain. — Pendant des siècles d'apologétique, on a tenté d'expliquer les miracles pour prouver qu'ils avaient pu avoir lieu. Si vraiment on explique ce qui est considéré dans le kérygme chrétien comme un miracle, ce n'est plus un miracle, il perd son sens, n'est plus un signe. On essaie de lire un événement autrement que celui qui livre cet événement à travers le texte. Expliquer une guérison élémentaire, d'une maladie pas très grave, est possible, mais cela ne donne pas le sens que cette guérison a dans le texte.

A. Duprez. — Il est essentiel de maintenir l'ambiguïté du miracle ; parler de miracle et non de prodige suppose la foi. Celui qui rencontre le geste du Christ situe ce fait dans l'ensemble des promesses que Jahvé a accomplies, et réalise que c'est vraiment la main de Dieu qui a agi, que le Royaume de Dieu est en train de se réaliser par le Christ. C'est à ce moment-là qu'on passe du « prodige » à l'interprétation véritable du signe, au « miracle » évangélique en le reliant à la personne du Christ.

F. Smyth. — Il s'agit donc là d'un langage où ce n'est pas le caractère prodigieux du miracle qui provoque la foi ou l'incrédulité ; le discernement porte sur l'autorité, la nature de la puissance, sur la mission qui se trouve accomplie dans le geste prodigieux. Le geste prodigieux alerte seulement, mais ne fait pas question comme tel. C'est le cas dans le texte de Naaman : à la fin du récit, ce qui apparaît comme miraculeux, c'est la puissance de la parole d'Elisée et la parole que cela provoque chez Naaman, et non pas l'exorcisme lui-même, qui a été comme évacué, tellement c'est la parole d'Elisée sur ce que c'est qu'un prophète en Israël qui est dominante.

A. Paul. — Le rapprochement entre les paraboles et les récits de miracles que nous avons dans l'évangile est frappant. La plupart des paraboles sont des thèmes, ou des images, qui appartiennent au langage biblique traditionnel, prophétique et, plus précisément, eschatologique. Les miracles que rapporte l'évangile se situent au point stratégique de la vie d'un homme, celui de l'ouverture des yeux, par exemple. Or cette vision de l'aveugle qui ouvre les yeux, comme celle du semeur, ou du pasteur qui retrouve sa brebis, nous

renvoie à un certain nombre d'images prophétiques et eschatologiques précises qui, dans la pensée et dans l'existence de celui qui est capable de la percevoir, éveillent quelque chose de très profond. Pour le juif, quatre catégories de gens sont dans la même situation que le mort : le lépreux, l'aveugle, l'homme sans enfant et le pauvre. Pour les prophètes, la guérison était la restauration de l'homme dans toutes ses capacités d'existence, la réintégration dans la communauté cultuelle : le paralytique guéri pourra entrer dans le Temple dont il était exclu, l'aveugle guéri pourra voir la gloire de Jahvé. Le Christ, en accomplissant des guérisons, signifiait cette réintégration de l'homme dans sa plénitude d'existence à l'intérieur du peuple élu, et plus précisément à l'intérieur du culte du peuple. Quels que soient les gestes qu'il a accomplis, il en a accompli un certain nombre qui pouvaient être perçus ainsi à la lumière prophétique de la vraie tradition d'Israël. La communauté, en gardant et en transmettant le souvenir de ces gestes, a pu les amplifier, ou les transformer. La puissance de Jésus restait la même. Si Jésus avait guéri un aveugle, ce n'était pas grave de dire qu'il avait guéri un boiteux ; c'était la fidélité à la même prophétie.

P. Geoltrain. — A la question : les miracles sont-ils des faits historiques ? nous pouvons répondre : Jésus a opéré des guérisons, mais nous ne pouvons pas dire avec certitude qu'il ait accompli telle guérison particulière. Conformément à la mentalité sémitique, la génération du temps de Jésus ne faisait pas la distinction que nous faisons entre la parole écrite et l'acte historique. Lors d'un événement dont on se dit : « C'est comme le jour de Yahvé », nécessairement doivent se manifester les signes qui sont attachés à ce jour de Jahvé dans l'Ancien Testament. Ce n'était pas une forfaiture de transformer en acte une parole de l'Ecriture.

F. Smyth. — Nous avons tendance à penser « le miracle », puis le discours qui explique le miracle, et enfin la conversion, l'interprétation qui est la réponse au miracle. Cet isolement est faux : le miracle est prédication, la conversion, ou l'interprétation, est acte miraculeux. Faire un acte prodigieux ou dire une parole prodigieuse, c'est la même « impossibilité » (cf. la guérison du paralytique et son pardon, Mat 9, 1-8).

A. Paul. — Si l'on présente le Messie comme celui « qui faisait passer les promesses dans les faits » (Crespy), il est naturel que les récits de miracles aient fait partie du kérygme de l'Eglise primitive, entre l'investiture messianique de Jésus et sa passion.

F. Smyth. — Cela nous semble exprimé de manière un peu trop rapide : par rapport à l'Ancien Testament, Jésus n'est pas celui qui fait passer les promesses dans les actes ; il est lui-même l'acte qui intervient dans l'exégèse définitive, et donc la seule valable, de la prophétie ancienne. Prenons l'exemple de Jonas : il est « faux prophète » lorsqu'il croit être le maître de l'exégèse de sa prophétie : « Ninive va être détruite », et qu'il pense que Ninive sera effectivement détruite. Pour devenir un prophète de l'Ancien Testament,

il faut que Jonas en vienne à comprendre qu'il y a une espèce de liberté pour Dieu, jusqu'à ce qu'un événement, dont il n'a pas la clef, intervienne et donne l'exégèse définitive de la promesse : Ninive est convertie. Ce sont deux choses, la parole transmise et la parole interprétée par l'événement historique, qui constituent la prophétie accomplie et devenue significative. En ce qui concerne les miracles de Jésus, ce qui est significatif et ce qui fait question chez les Pharisiens, les scribes, ses contemporains, et ensuite chez les interprètes des événements de sa vie, c'est la question relativement subtile : en quoi son acte, ou sa parole — ce qui est la même chose — est-il oui ou non l'exégèse définitive de la prophétie des derniers temps, telle que nous la connaissons ? C'est en cela que le signe est ambigu et doit être l'objet d'un discernement.

A. JAUBERT. — Voulez-vous dire que dans le discernement de cette exégèse définitive intervient l'action de l'Esprit ?

F. SMYTH. — Oui ; par exemple dans le discernement du signe Jésus — Fils de l'Homme venant sauver et non juger.

Q. — *Les évangiles mettent, le plus souvent de manière explicite, les miracles en rapport avec la foi. Mais ils nous rapportent des guérisons où cette foi est exigée préalablement.* (« Ta foi t'a sauvé ! »... « Il ne fit pas là beaucoup de miracles à cause de leur manque de foi »... etc.), *et d'autres où elle ne l'est pas* (par exemple l'homme à la main sèche). *Comment comprendre ce fait ?*

P. GEOLTRAIN. — Il faut faire la distinction : la foi est-elle nécessaire à la reconnaissance d'un événement comme signe, ou est-elle la condition nécessaire à la production de ce signe ? Pour le Nouveau Testament, la vraie problématique est celle de la nécessité de la foi pour la lecture du signe. Jésus semble avoir toujours voulu éviter de donner un signe qui soit un faux signe : quand les Pharisiens demandent un miracle, il refuse, parce qu'il sait qu'ils le prendront comme un anti-signe, un argument de plus pour dire : « C'est par Beelzébul... »

X. — Si la foi est nécessaire pour la lecture d'un signe, comment font ceux qui n'ont pas la foi pour reconnaître Jésus ?

A. DUPREZ. — On pose toujours la question dans les termes : « Ou bien, ou bien » ; mais n'est-ce pas la dimension propre du signe d'être quelque chose d'ouvert, et donc un appel à quelque chose de plus ?

F. SMYTH. — On a peut-être tort de dire simplement : il faut la foi pour qu'on soit confronté au signe. Dans les textes, ne serait-ce pas plutôt : un prodige est signe quand il a été lu et discerné dans la foi ? Ce qui n'est pas tout à fait la même chose : nous constatons après coup...

P. GEOLTRAIN. — La simple lecture positive ou négative du miracle n'est pas suffisante. Elle ne suffisait pas en soi pour qu'on s'interroge sur son auteur. Le déplacement de la question du miracle

sur la personne de Jésus revient dans beaucoup de récits évangéliques. C'est très typique.

F. Smyth. — L'ambiguïté de notre dialogue ne vient-elle pas de ce que nous posons la question du miracle, alors que les textes ne nous confrontent qu'à la question de l'interprétation du miracle dans la communauté primitive ? Lorsque Jean, dans un texte destiné à une communauté de la fin du 1er siècle, raconte des miracles, c'est parce que, dans cette communauté, on se souvenait des miracles, des guérisons ; elles ne faisaient pas question mais on risquait de ne plus en discerner la signification, de ne plus savoir les lire. Jean développe toute une théologie du signe : il insiste sur un événement qu'il réfère à autre chose pour qu'on en discerne la signification (cf. par exemple la multiplication des pains). Il ne s'agit donc pas d'un enseignement sur le caractère étonnant de Jésus, mais bien plutôt d'un appel à y discerner la volonté du Père, l'accomplissement des promesses de l'A.T.

X. — Il me semble que nous faisons une lecture trop individualiste des miraculés de l'évangile, de type 20e siècle, alors qu'ils sont signes d'une catégorie sociale. Ils sont un appel à la guérison sociale, et il faut refaire notre lecture en plaçant l'individu concerné, devenu signe dans l'évangile, dans toute la catégorie sociale dont il est le représentant.

A. Duprez. — Oui, à condition de bien saisir ce que signifiait la réintégration de l'homme dans une communauté, de ne pas plaquer sur elle notre lecture actuelle — du 19e ou 20e siècle — du « milieu social ».

Q. — *Y a-t-il aujourd'hui encore de tels signes ? Peut-on reconnaître certains événements actuels comme miracles ?*

A. Duprez. — Les miracles étaient, nous l'avons vu, les signes d'une présence de Dieu dans son peuple en Jésus-Christ. Les sémites avaient besoin de signes palpables, et ces signes étaient selon le langage de l'époque. Il ne s'agissait cependant pas seulement de se dire : Dieu est-il présent ou non ? mais : qui est-il ? quelle sorte de présence Jésus atteste-t-il ? Aussi la question doit-elle être posée un peu différemment : quels sont les signes, aujourd'hui, de cette présence de salut de Dieu dans son monde ? Ces signes ne sont pas nécessairement du même ordre que du temps de Jésus. Mais quel que soit son langage, c'est toujours par rapport à ce que Jésus a attesté de cette présence de Dieu, à cette « exégèse définitive » qu'il en a été, pour reprendre l'expression de Madame Smyth, qu'un événement actuel peut être discerné comme miracle, c'est-à-dire comme signe de cette présence de salut.

X. — Certains événements peuvent être reconnus comme signes, comme miracles par les uns ; mais d'autres peuvent ne pas les reconnaître comme tels.

A. Jaubert. — Oui. Et on peut se demander si, dans le N.T., le miracle n'est pas ainsi toujours quelque chose d'ambigu. Un évé-

nement est susceptible de nombreuses interprétations, même opposées. Il y a une sorte de cohérence entre l'événement extérieur, qui autrement ne serait jamais signe, et la vie intérieure. Il en était ainsi dans le peuple de Dieu.

X. — Lorsque nous sommes nourris de l'évangile, nous avons tout de même de la peine à ne pas attendre comme signes actuels des miracles conformes à ceux qui nous sont rapportés par Marc ou Matthieu. A quels signes nouveaux, selon le langage de notre époque et étant donné ce que nous en savons, pouvons-nous nous attendre ?

A. JAUBERT. — Peut-on à l'avance je ne dis pas prescrire, mais même simplement s'attendre à des signes de Dieu ? Les signes de l'Esprit sont précisément ce que l'esprit humain ne prévoit pas. On ne saurait en faire la prospection.

X. — Mais n'est-ce vraiment pas possible, si l'on sait qu'ils seront liés à notre contexte culturel ?

P. GEOLTRAIN. — Ce n'est pas une prospection des signes que nous pouvons faire ; mais une prospection de notre contexte culturel et de ce que notre 20e siècle représente de ce point de vue. Oui, nous sommes nourris de l'évangile, nourrit de textes bibliques, et lâchés dans la vie avec cela... Mais nous ne sommes pas en droit pour autant de faire un décalque — même avec un bon décalage — d'une situation, d'une pensée, d'un langage, d'un signe bibliques sur la réalité présente. Etre nourris de textes bibliques, c'est être nourris de ce que nous y discernons, de signes et non de réponse. Et pour qu'il y ait signes actuels, il faut que ces signes bibliques passent à travers une existence actuelle. Ce sera la nôtre si nous sommes témoins. C'est tout ce que nous pouvons dire. On ne peut qu'être humble....

II. EXÈGÈSE STRUCTURALE ET EXÉGÈSE HISTORICO-CRITIQUE.

P. — *La méthode structurale permet-elle de vérifier les conclusions d'une analyse classique ou mène-t-elle toute son analyse de façon autonome et suffisante ?*

P. GEOLTRAIN. — C'est une méthode qui doit permettre de mener une analyse de bout en bout, indépendamment d'une analyse traditionnelle. Mais à une condition : c'est de posséder convenablement ce que les sémanticiens appellent un « dictionnaire » [1]. C'est-à-dire savoir, par exemple, que le mot « sabbat », dans le texte que nous avons étudié, représente une législation, donc des interdictions. Même si on ignore tout du contenu de cette législation, ou de ces

[1] Le bulletin du C.P.E.D., 8 villa du Parc Montsouris, Paris 14e, nov. 1969, a publié une introduction et une bibliographie détaillée sur le structuralisme.

interdictions, le sabbat trouve tout de même sa place — celle d'un opposant — dans un schéma actantiel.

A. DUPREZ. — J'ai vu quelqu'un, qui n'avait jamais abordé auparavant le texte de Jean, découvrir très rapidement grâce à l'analyse structurale, qu'à l'onction de Béthanie avant l'épreuve glorifiante du Christ, devait correspondre une autre scène parallèle : celle des femmes au tombeau. Sur ce point, son analyse était concluante, car il ignorait que la méthode classique aboutissait au même résultat. Mais il est évident que sur d'autres points, les résultats peuvent être en conflit avec ceux d'autres méthodes.

X. — L'analyse structurale nous fait constater que les récits de la Bible répondent aux lois de tous les récits. N'est-ce pas difficile d'admettre que le Saint-Esprit se plie ainsi à des règles générales ? Qu'on puisse analyser un texte biblique exactement comme n'importe quel autre texte ?

Y. — Je trouve au contraire rassurant de découvrir qu'il y a identité entre les structures des récits bibliques et celle d'autres récits. Cela montre que la parole de Dieu veut vraiment nous parvenir à travers une parole humaine.

X. — Le genre littéraire d'un texte, biblique ou non, ne commande-t-il pas, cependant, le type d'approche à lui appliquer ? Je ne vois pas très bien, par exemple, comment on pourrait procéder à l'analyse structurale d'un passage de l'épître aux Romains...

P. GEOLTRAIN. — On l'a fait, tout récemment, non sur les Romains mais sur I Timothée ; on utilisait d'ailleurs un autre schéma que le schéma actantiel. Il ne faut « sacraliser » ni un schéma ni une méthode ! Il y a, en analyse structurale, pour des textes non narratifs en particulier, des approches beaucoup plus fines que celle que nous venons d'employer pour le texte de Marc 3 ; des approches qui descendent jusque dans la syntaxe de la phrase.

A. JAUBERT. — La méthode structurale n'est pas une clé universelle et ne dispense pas d'une réflexion préliminaire importante. Elle ne dispense pas non plus de l'intuition et d'une certaine finesse interne qui nous ont conduit aussi, dans le passage de Marc 3, à dire que c'est à sa personne que Jésus ramène le « pourquoi » de son acte.

P. GEOLTRAIN. — Elle consiste également dans un certain goût pour l'expérimentation. Elle a un caractère opérationnel : vous essayez un schéma et c'est à la lecture que vous éprouvez sa valeur. D'ailleurs, rassurez-vous, la méthode structurale ne va pas devenir le « nec plus ultra » de la recherche aux ERB !

X. — Cette méthode peut-elle, en définitive, nous faire faire des progrès réels dans la compréhension d'un texte ? Nous apporte-t-elle plus que les méthodes traditionnelles ?

P. GEOLTRAIN. — Elle n'apporte pas plus. Elle apporte autre chose. Un point important à comprendre, c'est que l'histoire, la

référence à l'histoire est absolument indifférente aux structuralistes. En cela, ils abandonnent une préoccupation essentielle à la « Formgeschichte », à l'histoire des formes, qui est de remonter de couche en couche jusqu'à la tradition la plus ancienne, comme si ce qui était le plus ancien était le plus sûr, le meilleur du texte. C'est particulièrement vrai au niveau de la tradition évangélique, ou l'on recherche si on ne pourrait pas remonter aux paroles mêmes de Jésus. Or le structuralisme abandonne complètement cette démarche. Le poète René Char disait : « L'obsession de la moisson et l'inidfférence à l'histoire sont les deux extrémités de mon arc ». Cette double affirmation constitue une excellente définition du structuralisme : une obsession de la moisson de sens (sens est ici au pluriel) pour le texte, et une indifférence totale aux références historiques.

F. Smyth. — Ce que Geoltrain vient de dire de la méthode traditionnelle me semble un peu caricatural ! Cette vénération absolue de la tradition la plus ancienne, du résidu le plus archaïque, n'est qu'une tendance issue du romantisme du siècle dernier. C'est vrai qu'elle suppose une sorte d'instinct : celui de mettre entre parenthèses un élément baptisé « interpolation », « glose » ou « note rédactionnelle ». Mais cet instinct, dont il faut savoir se méfier, n'est pas dans l'intention fondamentale de la méthode, ni de ceux qui la pratiquent actuellement.

P. Geoltrain. — D'accord pour la caricature... mais elle est inspirée par une attitude encore très générale qui nous conditionne plus qu'on ne le croit. Voyez le Guide Bleu : « Belle église du 12e, malheureusement le bénitier n'est que du 14e... ».

A. Jaubert. — Françoise Smyth ne nous a-t-elle pas montré hier que le baptême de Naaman avait un très grand intérêt précisément parce que c'était une description tardive ? Dans l'A.T. ce qui est tardif, c'est ce qui est le plus proche du N.T....

F. Smyth. — Oui. Mais il faut bien préciser que si la visée de notre étude n'était plus, comme pour cette session, des textes du N.T., mais les « couches archaïques » du récit de la guérison de Naaman, tout ce qui est sacerdotal, c'est-à-dire le plus important, passerait dans les notes !— Je voudrais élargir la question. Lorsque nous faisons cette démarche traditionnelle qui consiste à distinguer les éléments et les couches d'un texte, quelle est notre intention ? Au premier abord, constater évidemment que Marc a tenu compte des formes reçues à son époque, qu'il est tributaire de ses sources, qu'il en a sans doute repris certaines manies. Mais où mène cette constatation ? Nullement à une sorte de fascinaiton, érudite ou sentimentale, qu'exercerait un « noyau primitif », mais justement à dégager l'intention propre de Marc et la signification de son texte au moment où il est reconnu comme canonique. Si Marc a déformé sa source, quelles étaient ses raisons ? Que voulait-il faire comprendre ? Ainsi, tout cet effort qui consiste à dégager divers éléments, à comprendre l'architecture du texte, à se livrer à un travail

grammatical semble d'abord une limitation de la liberté de Marc et... de la nôtre. Mais en fait, cet effort qui apparaît fastidieux à certains, ou comme un luxe de spécialiste, provoque une *libération de sens* du texte que nous avons sous les yeux, texte qui est trop souvent prisonnier de nos habitudes de lecture, prisonnier de cet affadissement qui s'accroît au cours des siècles lorsque cette lecture reste paresseuse.

Revenons au structuralisme. La méthode qu'il propose nous fait jouer avec d'autres contraintes. Mais il faut faire à leur égard le même pari ; de ces nouveaux éléments tout faits dont se seraient servis les textes, il faut s'attendre à de nouvelles libérations de sens, des sens.

P. Geoltrain. — Il n'en reste pas moins que cette indifférence totale des structuralistes à l'histoire pose des questions d'ordre philosophique. Il faudra qu'un jour on résolve ce problème de la redescente à l'histoire après l'analyse structurale, à moins qu'on assiste à la naissance d'une culture qui se passerait complètement de cette référence, de la diachronie.

A. Duprez. — Je voudrais faire deux remarques d'ordre différent.

La première d'un point de vue archéologique : l'archéologie s'intéresse essentiellement à l'aspect diachronique des choses, au devenir, sans privilégier uniquement l'état actuel du texte. Celui-ci est d'ailleurs compris dans la mesure où on peut en suivre la formation successive. La méthode structurale elle, saisit davantage l'aspect synchronique, la dimension actuelle sans se soucier du passé. C'est une attitude salutaire dans la mesure où elle ramène l'attention à la teneur actuelle d'un texte, qu'on est tenté d'oublier lorsqu'on est trop soucieux de rechercher ses différentes couches ! Mais cela veut-il dire que toute la dimension du devenir du texte est rendue pour autant inutile ? Personnellement, je ne le crois pas.

Il me semble, au contraire, que les deux méthodes s'appellent, se complètent, et n'ont peut-être pas à être comparées. Ce sont deux techniques utiles, deux outils de travail.

D'un point de vue philosophique, maintenant, il faudrait évidemment poursuivre la réflexion plus loin que nous ne pouvons le faire ici. Remarquons simplement que ce qu'a dit Geoltrain sur la condition préalable est important : il faut posséder convenablement un « dictionnaire », savoir choisir son code. Penons l'exemple de l'expression « Fils de l'homme » : une analyse structurale permet de la situer, mais elle suppose un choix préalable parmi les codes, même s'il reste implicite. Dans cette question du choix, la rencontre des deux méthodes serait intéressante.

X. — Cette discussion me rappelle Luther disant à peu près : « Je voudrais savoir ce que Paul avait dans la tête quand il écrivait et non pas ce que les Pères de l'Eglise en ont pensé ». Les méthodes modernes d'analyse ne risquent-eles pas de donner des résultats qui n'ont aucun rapport avec que l'auteur a pensé ?

P. GEOLTRAIN. — Vous soulevez un problème essentiel. Mais mon inquiétude à ce sujet est tout autre que la vôtre. La sémantique structurale dégage l'unicité des structures mentales de l'humanité, qu'il s'agisse d'une tribu africaine, de Balzac ou de la Bible. C'est déjà énorme... mais est-ce assez ?

X. — A quoi cette découverte de l'unicité de la structure mentale peut-elle bien nous servir pour apprendre à connaître un auteur, à dater un texte ?

P. GEOLTRAIN. — L'auteur n'intéresse absolument pas le structuraliste. Ce qui l'intéresse, c'est le texte dans sa rédaction finale, qu'il a sous les yeux. C'est lui seul qu'il essaye d'expliquer de A à Z, c'est à lui qu'il cherche à trouver du sens.

A. PAUL. — La méthode traditionnelle préconise aussi une telle vue des choses, par rapport à l'auteur tout au moins. En travaillant un texte de Marc d'une manière classique, nous ne nous sommes pas intéressés à Marc en tant que « Monsieur Marc ». Nous avons constaté que nous avions devant nous un texte et nous avons travaillé en conséquence !

A. JAUBERT. — J'avoue qu'il m'importe beaucoup de savoir si mon texte est du 19e ou du 1er siècle... Le contexte historique dans lequel il se trouve change profondément la manière dont je l'étudie.

P. GEOLTRAIN. — Je précise que l'attitude que je viens de définir est celle du structuraliste ! Je n'ai pas dit qu'elle était profondément la mienne. On ne peut savoir encore, d'ailleurs, ce que la méthode structuraliste apportera exactement à l'étude des textes bibliques auxquels on commence à peine à l'appliquer.

X. — Pensez-vous que le structuralisme permettra une présentation renouvelée du message du Christ, aux jeunes notamment, que les présentations traditionnelles dépassent ou laissent indifférents ?

P. GEOLTRAIN. — C'est vraiment un peu tôt pour se poser la question, comme je viens de vous le dire ! N'oubliez pas que je vous ai présenté cette méthode comme un exercice. Je me réjouis simplement de ce que pour un fois, on n'attende pas trois générations pour faire l'essai sur des textes bibliques d'une méthode inaugurée sur les textes profanes. Ne croyez pas, pour autant, qu'elle va réconcilier le monde moderne avec la foi !

Mais d'un point de vue pédagogique — puisque c'est celui de votre question — le structuralisme a peut-être un avantage sérieux. L'histoire est actuellement un... « opposant », un obstacle pour les générations nouvelles qui ne s'y intéressent plus du tout. Dans ce sens le structuralisme pourrait être un... « adjuvant » !

A. DUPREZ. — Il faut bien distinguer d'ailleurs deux aspects dans le structuralisme : tout d'abord c'est une *méthode*, très précise, « opérationelle ». Elle n'est utilisable et utile qu'après un très long apprentissage qui demande, soit dit en passant, une bonne dose d'humour. Sinon on risque de se trouver dans la situation de ce chercheur qui, faisant une analyse structurale du texte des disciples

d'Emmaüs, après avoir couvert un grand tableau noir de formules, arrivait à cette conclusion vraiment bouleversante : avant, les disciples n'avaient pas reconnu Jésus, après... ils l'ont reconnu !

D'autre part, derrière cette méthode, il me semble qu'il y a, consciente ou inconsciente, une *conception de l'homme* pas encore explicitée et qui peut-être ne le sera pas d'ici longtemps, mais à laquelle il faudrait être attentif. Pour ma part, je poserai une question au structuralisme. En tant qu'archéologue, je saisis de plus en plus que Jésus-Christ est vraiment un homme d'une époque déterminée. Mais en même temps, chaque fois que j'essaye d'étiqueter cet homme, de l'enfermer dans son époque, il m'échappe. C'est le paradoxe du Verbe fait chair. La démarche de ma foi ne suppose-t-elle pas que je privilégie cette insertion historique des textes qui la fondent, non pas pour sacrifier à je ne sait quel « culte » de l'histoire, mais parce qu'elle permet le lien entre ce qui s'est passé il y a 2000 ans et ma propre histoire ? Or cette relation est-elle possible au niveau d'une analyse structurale ?

P. GEOLTRAIN. — Ce n'est pas son objet.

X. — Cela me gêne un peu de penser que des structuralistes, par leur méthode, en dehors de toute attitude de foi, peuvent identifier valablement le sens de la Parole de Dieu. Est-ce possible, ou est-ce que le seul croyant peut découvrir le vrai sens d'un texte biblique ?

A. JAUBERT. — Il ne faut pas confondre la foi et l'esprit de finesse. La foi est un engagement, une adhésion à quelqu'un, à une personne, et elle ne dépend pas d'une exégèse bien réussie. Et pourtant je dois essayer de faire une exégèse aussi juste que possible.

P. GEOLTRAIN. — Il s'agit de deux plans différents. Guignebert était à son époque un meilleur historien du christianisme que bien des savants chrétiens. Les sens d'un texte peuvent être trouvés par un non-chrétien, bien sûr. Il peut n'en rien faire, tandis qu'un croyant fera quelque chose d'un sens qui aura été trouvé par un autre.

A. JAUBERT. — N'oublions pas toutes les lectures qui ont été faites au long de l'histoire par les chrétiens eux-mêmes...

P. GEOLTRAIN. — Origène faisait des lectures concomitantes et différentes des mêmes textes bibliques pour des publics différents !

X. — Je voudrais revenir à cette question de la foi. L'approche de la méthode structuraliste est entièrement rationnelle. Or je me demande si c'est avant tout le sens ou les sens qui doivent nous importer dans la Bible, ou la promesse qu'elle contient d'un Dieu qui nous cherche et nous trouve bien autrement que par un ensemble de méthodes rationnelles...

P. GEOLTRAIN. — La rationnalité (qu'il ne faut pas confondre avec le rationalisme du XIX[e] par exemple) est le propre de notre époque. Je veux dire que notre génération s'interroge beaucoup plus sur le « comment » (comment les choses se passent et s'organisent) que sur le « pourquoi ». Les générations qui nous suivent accen-

tueront probablement encore cette situation. Elles seront formées, par exemple, par une grammaire générative, qui ne dit plus : un sujet, un complément d'objet direct, etc. ; par les mathématiques modernes ; par une critique littéraire du type de celle de Roland Barthes ou de Greimas, qui ne se soucient plus du tout de retrouver dans un « auteur » ou dans une « œuvre » l'homme d'une époque ou l'homme éternel. Ces disciplines excluent tout investissement sentimental. L'analyse structurale est un de ces instruments rationnels parmi d'autres ; elle ne suppose aucun appel à la foi mais pas d'avantage le rejet de la foi.

X. — J'aimerais savoir, sans entrer dans la question très délicate des critères qui président au « dégagement » du sens ou des sens d'un texte biblique, si c'est uniquement aux exégètes et aux historiens de les chercher ? D'autres types de théologiens, les herméneutes par exemple, et la communauté entière de l'Eglise n'ont-ils pas à jouer leur rôle dans cette affaire ? On se sent un peu dérouté par cette dispersion de la recherche. Que va-t-il nous en rester finalement ? A quoi allons-nous aboutir ?

F. Smyth. — C'est vrai que la multiplicité des sens apparaît d'abord comme déroutante. Mais il est vrai aussi qu'une communauté chrétienne donnée à un moment donné découvre que parmi cette multiplicité, qu'elle connaît grâce aux recherches diverses de ses membres, certains aspects sont plus importants que d'autres, ou même qu'un seul sens est celui qui l'interpelle vraiment.

P. Geoltrain. — C'est pourquoi les ERB ont toujours refusé, après l'étude technique d'un texte, qui est leur travail propre, de tirer une conclusion dogmatique, en affirmant : « cela veut dire pour nous que... ». Il y aurait là une sorte de malhonnêteté grave. Les conclusions ne peuvent venir que des communautés auxquelles, par votre intermédiaire à tous, notre travail est proposé. Je puis vous dire ce que je fais de tel ou tel texte dans ma vie personnelle, mais je refuserais catégoriquement de laisser croire que c'est la « doctrine » des ERB. Elles ne sont pas faites pour dogmatiser, mais — sur ce point j'espère que nous sommes tous bien d'accord — pour proposer des outils, des méthodes de travail.

III. LA SESSION ET LE TRAVAIL DES EQUIPES DE RECHERCHES BIBLIQUE.

Un dernier entretien permet à chacun d'exprimer ses réactions quant à l'ensemble de la session. Les questions posées portant sur le travail des E.B.R., il nous a paru utile d'en transcrire ici l'essentiel.

Q. — *Pourquoi ne pas avoir eu, en début de session, un premier entretien sur le problème du miracle et des guérisons, au cours duquel nous aurions pu exprimer nos questions ? Les études de textes auraient davantage été perçues comme une réponse.*

A. DUPREZ. — Nous aurions pu, effectivement, formuler au départ nos interrogations. Mais peut-on vraiment poser les questions de fond à ce moment-là ? Et les études de textes doivent-elles être réponse ? N'est-il pas sain que l'on reparte d'une session avec plus de questions qu'à l'arrivée ?

X. — Il me semble qu'il serait tout de même bon que les questions puissent s'exprimer dès le début, non pour qu'il y soit répondu, ou que l'étude soit réponse, mais pour que l'on soit plus libre de recevoir davantage : si nous pouvions recommencer maintenant à lire un texte, après tous nos entretiens, ce serait sans le poids de nos problèmes, avec une plus grande ouverture.

A. DUPREZ. — Ce qu'on pourrait en tous cas constater, c'est que les questions ne se poseraient plus de la même façon, qu'il y aurait eu déplacement, et ce serait excellent.

P. GEOLTRAIN. — Nous avons pourtant tenté d'amorcer un entretien le premier soir, mais sans doute était-ce trop tôt. Le milieu de la session serait peut-être le moment le plus favorable.

A. JAUBERT. — Le danger serait de commencer par la théologie, et non par l'exégèse.

X. — Mais toute exégèse n'est-elle pas théologique ? L'exégèse que nous faisons n'est-elle pas une théologie, mais implicite ?

P. GEOLTRAIN. — Certes, chacun d'entre nous aborde les textes avec, en lui, les présupposés, conscients ou inconscients, de sa foi, de sa philosophie et de sa dogmatique. Mais nous voulons un effort d'objectivation dans la méthode, et je ne pense pas que les essais de lecture que nous avons faits soient des essais de théologie. C'étaient vraiment des essais de lecture, et de découverte d'un texte, comme je découvre le fil du récit dans un roman ou une histoire, pas plus. Certes cette lecture déborde inévitablement sur des questions et sur ce qu'on peut appeler le lieu propre de la dogmatique : au delà de l'herméneutique d'un texte, une référence à une possibilité d'interprétation dogmatique — terrain sur lequel nous voulons bien vous accompagner tant que nous en restons au niveau de ce que nous disent les textes et jusqu'à un certain point. Après, nous vous disons : ce n'est plus du ressort des E.R.B. Il y a une certaine définition de ce que sont les E.R.B. : il ne faut pas leur demander au delà de ce qu'elles ont voulu être, de ce qu'elles sont et de ce qu'elles peuvent faire. Nous ne pourrions même plus travailler en tant qu'E.R.B. entre protestants et catholiques si nous allions jusqu'au bout des implications dogmatiques que supposeraient des réponses à ce genre de questions. La tâche des E.R.B. est de vous remettre en question devant le texte, par le texte, et dans l'étude du texte, et de vous dire que vous n'êtes pas seuls, que vous faites partie d'une communauté qui peut vous aider à continuer.

X. — Sans parler de théologie ou de dogmatique, ne faisons-nous pas déjà tout au moins de l'herméneutique dans nos études, puisque nous tentons de dégager, par exemple, l'interprétation que donne

la communauté matthéenne du kérygme primitif ? C'est déjà une recherche herméneutique d'un milieu par rapport à un message.

P. GEOLTRAIN. — Non ; nous découvrons alors une herméneutique, nous n'en faisons pas ; nous dégageons une interprétation, nous n'interprétons pas. En tant qu'E.R.B., nous nous arrêtons au seuil de l'interprétation ; c'est précisément ce qui peut être contestable et contesté. Mais, en disant cela, nous ne nions en rien la nécessité de l'interprétation, tant personnelle que communautaire.

Q. — *Le travail de recherche étant terminé, ne pourrait-on cependant pas dégager quelques grandes lignes d'actualisation ?*

P. GEOLTRAIN. — Mais qu'entend-on par actualisation ? Est-ce le monnayage d'un travail technique que nous avons fait ici, au niveau des équipes ou des groupes paroissiaux ? Cela, ce n'est pas une actualisation, mais une adaptation, une démultiplication. Ou alors, est-ce que l'actualisation, ce serait : que signifie ce travail pour ma foi ? ou encore : que nous dit ce texte aujourd'hui ?

A. DUPREZ. — Je nuancerais : non pas « on pourrait », mais « on devrait ». L'étude des textes nous montre, au plan purement technique, que Matthieu, Marc, Luc et Jean ne sont pas simplement des rapporteurs, mais les porte-paroles d'une communauté qui a présenté Jésus-Christ aux hommes de son temps. Les textes eux-mêmes nous montrent qu'ils ont une dimension pastorale au meilleur sens du mot. Donc ce décalage entre le Jésus historique et le Jésus qui est annoncé, nous avons à le poursuivre : ce n'est plus du domaine proprement exégétique, mais une étude exégétique montre qu'il faut le poursuivre. On revient ici au problème de l'interprétation.

X. — Le problème qui se pose pratiquement, et qui n'a rien à voir avec les E.R.B. en tant que telles, c'est de savoir si quelque part dans l'église il est possible de poursuivre le travail fait ici.

P. GEOLTRAIN. — Je retournerais la question : dans quelle mesure le travail qui est fait ici aux E.R.B. peut-il susciter ce lieu s'il n'existe pas ? Ce devrait être un moteur pour continuer. A la rigueur il y aurait une solution : organiser le temps de la session différemment, pour que vous ayez davantage la possibilité de discuter entre vous, avec les orateurs, en groupes, etc. Il se trouve que, de par l'horaire draconien, vous vous sentez très contraints. Peut-être que les conversations les plus intéressantes se sont passées à table, et c'est assez significatif : le dialogue y est beaucoup plus facile.

X. — Je trouve très important que l'étude elle-même reste sur un terrain d'étude. Mais ce qui m'a énormément frappée à la session de l'an dernier et à celle de cette année, c'est le climat spirituel que j'y ai trouvé, auquel je ne m'attendais absolument pas, et qui vient des conversations qu'on a en dehors des groupes et de l'étude pro-

prement dite. Il me semble que ces deux choses doivent rester : cette étude solide, sérieuse, profondément honnête et technique, et en même temps cet échange que nous avons en dehors du temps des travaux.

P. GEOLTRAIN. — C'est là un de nos problèmes d'organisation : il y a toujours ces deux tendances au sein de nos sessions : si l'on vous laisse un peu de temps entre les séances, vous dites : « On est là pour travailler ». D'un autre côté, dans une session comme celle-ci, vous êtes un peu épuisés et n'avez pas assez de temps pour les contacts dont nous venons de parler...

X. — Je voudrais reprendre la question sous l'angle de la foi. Ce matin je me disais, alors que nous travaillions : si quelqu'un entrait, verrait-il qu'il est avec des croyants ?

F. SMYTH. — Est-ce que ce serait gênant de répondre : non ? Beaucoup de nos groupes, et c'est également le cas de nos sessions, travaillent avec des gens qui n'ont pas d'appartenance ecclésiastique, confessionnelle ou même chrétienne. Est-ce mauvais ou non si un non-chrétien profite de l'étude du texte que nous faisons ? (Bruit de foule : non ! non !). Alors il faut que nous soyons cohérents : nous devrions être contents si, quand nous étudions un texte, un non-croyant y trouve la rigueur, la relative objectivité et la liberté à laquelle il a droit. Mais cela n'empêche pas que ceux qui ont besoin d'une actualisation immédiate aient la liberté dans le temps de la chercher.

X. — Etant donné que, dans certains de nos groupes, nous avons des non-croyants, ne devrions-nous pas faire un pas de plus pour qu'aux sessions prochaines, il y ait parmi nous des exégètes non-croyants ?

F. SMYTH — P. GEOLTRAIN. — Au niveau de la lecture, cela ne ferait aucune différence ! Et c'est ce niveau qui nous intéresse premièrement, en tant qu'E.R.B.

X. — A cette session, nous avons abordé les textes de manière différente, par des approches relevant de l'histoire comparé des religions, de l'histoire des formes ou de la rédaction, de la sémantique. On parle actuellement d'une lecture psychanalytique. Ne serait-ce pas intéressant de prévoir une session où l'on n'étudierait qu'un seul texte, mais selon toutes les approches possibles ?

A. DUPREZ. — Cette suggestion est séduisante. Mais on risque de toucher à tout. Je me souviens de la conclusion de R. Barthes, à la fin d'une étude : « Attention, vous allez rentrer chez vous, et vous mettre à faire de l'exégèse selon la méthode structuraliste... Cela demande énormément de temps, un investissement de travail considérable ; respectez le sérieux de l'analyse... » Il ne s'agit pour nous pas tant de faire du travail intéressant que du travail sérieux.

X. — J'aimerais revenir sur le problème de l'actualisation. Les études de texte que nous faisons ne devraient-elles pas jouer le rôle

de levier et promouvoir une réflexion ? Par exemple, pour cette année, il nous faudrait encore trois jours pour tenter de comprendre ce qu'était la restauration de l'homme « guéri » dans ses capacités d'existence, et ce qu'elle est aujourd'hui.

P. GEOLTRAIN. — Après trois jours vous auriez besoin de retraite spirituelle et pas de trois autres jours sur une question aussi grave ! De toute façon les équipes doivent rester des équipes de recherche biblique et n'auraient ni le temps ni la compétence nécessaires. Il faudrait voir qui prendrait cette suite en charge.

F. SMYTH. — On pourrait aussi penser à une recherche liturgique, et prévoir — ce qu'on essaye de faire actuellement dans la plupart des églises — une prédication commune, une réflexion organisée sur la base du travail de recherche. Cela pourrait, par exemple, remplacer la célébration liturgique du matin, ou y être incorporé.

P. GEOLTRAIN. — Là encore, c'est un gros travail, et donc un problème de temps. Votre remarque permet cependant d'aborder la question de ces moments liturgiques du matin. Si on demandait qui en est satisfait, il n'y aurait pas grand monde pour lever la main... Il y a décalage, dans une session, entre le travail qu'on fait et la liturgie qu'on pratique. Normalement, le culte est l'expression de la vie de la communauté ; nous formons pendant trois jours une communauté de type œcuménique, et il serait difficile en si peu de temps de faire jaillir une liturgie qui corresponde à notre travail, à nos préoccupations, et à l'*agapè* qui peut régner entre nous. Le plus juste serait peut-être qu'une vie liturgique existe déjà au lieu où nous nous réunissons, dans laquelle ceux qui le désireraient pourraient s'intégrer.

X. — Pourquoi, parce qu'on est E.R.B., doit-on nécessairement avoir un moment liturgique ?

V. DE MONTMOLLIN. — Depuis que nous avons des sessions, la question se pose. Il y a ceux qui estiment que le travail commun est la prière commune ; et ceux qui voudraient une célébration eucharistique commune. Nous ne pouvons résoudre la question d'un côté ou d'un autre sans que tous la résolvent ensemble.

X. — Je serais désolé qu'il y ait, sous le bonnet des E.R.B., un prolongement, qu'il soit cultuel ou pas cultuel. Il doit avoir lieu, mais si c'était dans le prolongement de la session, il apparaîtrait inévitablement, dans l'esprit des participants et surtout des autres, qu'en définitive le type d'expression de la foi, quel qu'il soit, est dans le prolongement direct de l'étude biblique qu'on aura faite, ce qui est faux.

Q. — *Que voulez-vous que nous fassions de tout ce que nous avons appris ici dans nos paroisses, nos groupes, etc. ?*

P. GEOLTRAIN. — On ne vous a jamais demandé de reprendre le travail fait en session annuelle directement dans vos groupes. C'est une session de formation, d'entraînement au travail, aux méthodes

de recherche, une période de spécialisation et non pas de préparation à un travail pratique. Ensuite il y a une démultiplication à faire, peut-être pas directement. Il faut qu'il y ait un échelon de reprise du travail avant que cela parvienne aux groupes. Les Alsaciens, par exemple, ont organisé des échelons intermédiaires : week-ends pour les responsables de groupes où l'on reprend systématiquement le travail fait aux sessions. Si je savais que vous deviez reprendre un texte directement en groupe, jamais je ne vous aurais présenté une analyse structurale. Je l'ai fait parce que cela peut être suggestif et vous l'avez pris comme un exercice.

F. SMYTH. — Je voudrais insister sur l'aspect formation personnelle de nos sessions. Bien sûr, le thème ou les thèmes étudiés servent de ligne directrice proposée au travail des groupes de l'année suivante. Mais jamais comme une leçon qui pourrait être répétée. C'est une incitation à travailler, à continuer à travailler et à aider d'autres à s'y mettre.

BIBLIOGRAPHIE

1. LES MIRACLES EVANGELIQUES

G. DELLING, *Botschaft und Wunder im Wirken Jesu, in* RISTOW-MATTHIAE, Der geschichtliche Jesu und der kerugmatische Christus, Berlin, 1961², pp. 389-402.

R.H. FULLER, *Interpreting the Miracles,* Londres, 1963, cheap edition, 1966.

A. GEORGE, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques,* in Lumière et Vie, n° 33, juillet 1957, pp. 7-24 (tout le numéro est consacré à des Réflexions sur le miracle).

K. GUTBROD, *Die Wundergeschichten des Neuen Testaments dargestellt nach den ersten drei Evangelien,* Stuttgart, 1968².

H.J. HELD, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten,* in *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium,* Neukirchen, 1963³, pp. 155-287 (voir une présentation de cette étude dans notre cahier, p. 91).

J. KALLAS, *The Significance of the Synoptic Miracles,* 1961.

H. VAN DER LOOS, *Themiracles of Jesus,* Novum Testamentum Supplements n° IX, 1964.

P.H. MENOUD, *La signification du miracle selon le Nouveau Testament,* in Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse, n°ˢ 28-29, 1948-49, pp. 173-192.

C.F.D. MOULE (edited by), *Miracles,* Cambridge Studies in their Philosophy and History, Londres, 1965.

F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu. Eine Einführung,* Munich, 1967.

A. RICHARDSON, *The Miracle Stories of the Gospels,* Londres, 1941, cheap edition, 1963.

K. TAGAWA, *Miracles et Evangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc,* Paris, 1966.

W. TRILLING, *Le problème des miracles,* in Jésus devant l'histoire, Cerf, Paris, 1968, pp. 131-142.

Collectif : *The Miracles and the Resurrection,* S.P.C.K. theological collections, 3, Londres, 1964.

On pourra lire une étude dépassant le cadre proprement dit du miracle évangélique mais l'incluant :

P. TERNANT, *Les signes et la foi*, in Assemblées du Seigneur, n° 75, Vingtième Dimanche après la Pentecôte, Bruges, 1965, pp. 38-74.

2. ETUDES DE TEXTES

Les revues spécialisées contiennent de nombreuses études de récits de miracles et guérisons. Signalons :

A. DUPREZ, *La guérison à la piscine probatique : Jean 5*, in Jésus et les dieux guérisseurs, pp. 128-178, cf. ci-dessous, 3.

J. DUPONT, *Le paralytique pardonné*, Nouvelle Revue Théologique, t. 82, n° 9, nov. 1960.

P. LAMARCHE, *Le possédé de Géraza*, Nouvelle Revue Théologique, t. 100, n° 6, juin-juillet 1968.

X. LEON-DUFOUR, *La guérison de la belle-mère de Simon Pierre ; La tempête apaisée ; L'épisode de l'enfant épileptique*, in Etudes d'Evangile, Seuil, Paris, 1965, pp. 125-148, 150-182, 184-227.

A. PAUL, *La guérison d'un lépreux*, Nouvelle Revue Théologique, t. 92, n° 6, juin-juillet 1970.

Des *plans de travail* seront disponibles au cours de l'hiver 1970-71 auprès des Equipes de Recherche Biblique, Fédération Protestante, 47 rue de Clichy, Paris 9e, sur les récits suivants : la tempête apaisée, la résurrection à Naïn, la pêche miraculeuse, un récit de miracle du livre des Actes.

3. LES MIRACLES ET GUÉRISONS DANS L'ANTIQUITÉ

A. DUPREZ, *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean 5*. Cahiers de la Revue Biblique, N° 12, Gabalda 1970.

Voir les indications bibliographiques données par A. Duprez en suite de son article, p. 28 de ce cahier.

FOI ET VIE

Cahiers Bibliques

Groupant sous un thème une série d'articles d'exégètes catholiques et protestants, de documents et de notes bibliographiques, les Cahiers bibliques sont destinés à ceux que la recherche biblique intéresse, au niveau de l'approfondissement personnel, de la vulgarisation et de la pédagogie.

Ont paru jusqu'à ce jour :

1. L'épître aux Hébreux	**5 F.**
2. Le peuple de Dieu	**5 F.**
3. La connaissance selon le Nouveau Testament	**5 F.**
4. Initiation à la question synoptique	**6 F.**
5. La lecture des paraboles	**6 F.**
6. Pour une approche méthodique des Evangiles	**6 F.**
7. Jésus baptisé par Jean	**6 F.**
8. Il est vraiment ressuscité	**6 F.**
9. Les récits de guérison	**9 F.**

Ces Cahiers peuvent être commandés :

Rédaction de Foi et Vie, Cahiers bibliques, 139 bd Montparnasse, Paris 6e

Il ne reste plus que quelques exemplaires des nos 1 et 4 ; le no 6 est épuisé.